

ADORJÁNI ZSOLT

# **SZEM ÉS TEKINTET PINDAROS KÖLTÉSZETÉBEN**

# APOLLO KÖNYVTÁR

36.

Szerkeszti

MAYER GYULA

ADORJÁNI ZSOLT

# **SZEM ÉS TEKINTET PINDAROS KÖLTÉSZETÉBEN**

*Argumentum*

A mű az Oktatási és Kulturális Minisztérium  
2007/2008. évi Deák Ferenc Ösztöndíjának a támogatásával készült.

A kötet megjelentetését Magyar Tudományos Akadémia  
Könyv- és Folyóirat-kiadó Bizottsága támogatta.



Lektorálta  
SZEPESSY TIBOR

© Adorjáni Zsolt, 2014

HU ISSN 0324-4415  
ISBN 978-963-446-730-4

A kiadásért felel Láng József, az Argumentum Kiadó igazgatója  
Felelős szerkesztő: Tóth Magdaléna  
Borítóterv: Murányi Zsuzsa  
Tördelte: Láng András  
Nyomta az Argumentum Kiadó nyomdaüzeme

# TARTALOM

ELŐSZÓ .....	7
BEVEZETÉS .....	9
 A CHARIS TEKINTETE .....	 17
A Charis Pindarosnál .....	37
Exkurzus: A Múzsák Pindarosnál .....	52
 A KÖLTŐ, AZ ATLÉTA ÉS AZ ISTEN TEKINTETE .....	 69
Fény – dicsőítés – látás .....	71
Sötétség – irigység – rágalom .....	73
<i>Nemea</i> 7. (23–25. ~ 66–67.) .....	82
<i>Nemea</i> 8. (32–34. ~ 35–42.) .....	85
<i>Nemea</i> 4. (33–43.) .....	87
<i>A költő és az isten</i> (P. 8. 67–72.) .....	94
 AZ URALKODÓ SZEME .....	 109
 A REMÉNYEK TEKINTETE .....	 125
Javaslatok az 5. isthmosi óda 56–58. sorainak értelmezésére .....	126
A KNIZEIN és az ΟΙΙΣ jelentésköre Pindarosnál .....	137
A remények tekintete .....	146

FÉNY ÉS SÖTÉTSÉG .....	154
Olympia 2. avagy Pindarus allegoricus .....	154
EREDMÉNYEK .....	177
FELHASZNÁLT IRODALOM .....	183
Szövegkiadások, kommentárok .....	183
Monográfiák, tanulmányok, kézikönyvek .....	188
FÜGGELÉKEK .....	213
Charis Pindaros győzelmi ódáiban .....	213
Az Erinysek tekintete .....	216
INDEX OMNIUM LOCORUM .....	223
RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE .....	235
Ókori szerzők és műveik .....	235
Folyóiratok .....	236
Egyéb .....	238
A SOROZAT EDDIG MEGJELENT KÖTETEI .....	239

# ELŐSZÓ

Ez a munka a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Nyelvtudományi Doktori Iskolájában (Piliscsaba) készült és 2011-ben megvédett doktori dolgozatom kissé átdolgozott változata. A német kiadás (*Auge und Sehen in Pindars Dichtung*. [Spudasmata 139] Hildesheim, Olms Verlag 2011) lényegében megegyezik vele. Az elmúlt néhány évben megjelent tudományos irodalmat figyelemmel követtem, ám a jegyzetekben csak akkor hivatkoztam rá, ha korábbi kijelentéseimet ennek fényében árnyalniom kellett. Szövegkritikai megállapításaimat, melyek dolgozatom legfontosabb eredményei, az újabb kutatások nem módosították, így szükségtelennek gondoltam, hogy az amúgy is bőséges jegyzetapparátust további hivatkozásokkal terheljem. Nem büszkélkedhetem azzal, hogy sikerült széles közönségnek szóló művet alkotnom. Megértéséhez görög- és némi latintudás elengedhetetlen. Mentségemre szolgáljon, hogy a könyv célja nem az, hogy átfogó összefüggéseket tárjon fel – ami az ismeretterjesztés céljaival könnyebben összhangba hozható –, hanem hogy bonyolult görög szöveghelyek pontosabb megértését szolgálja.

Köszönettel tartozom tanárainknak, akiktől a mesterséget tanultam: Szepessy Tibornak, aki a görög irodalom iránti érdeklődésemet szenvedéllyé fokozta és zsenéim bölcs-türelmes olvasója volt, majd doktori témám vezetőjeként is elkísért utamon; Maróth Miklósnak, aki lehetővé tette, hogy az Ókortudományi Kutatócsoportban, melynek 2007 és 2011 között tagja voltam, támogató és nyugodt környezetben végezhessem munkámat; Ritoók Zsigmondnak, aki az értekezés elkészült fejezeteit érdeklődő és kritikus szemmel olvasta; Farkas Zoltánnak, akitől a szakma műhelytitkairól a legtöbbet tanultam. Köszönöm az Apollo Könyvtár sorozatszerkesztőinek, hogy munkámat érdemesnek tartották arra, hogy azt a magyar szakmai olvasóközönség is megismerje.

Hálával említem meg, hogy a könyv magyar kiadásának előkészítése és megjelentetése idején a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János ösztöndíjasa voltam, és a bonni Alexander von Humboldt Alapítvány is ösztöndíjjal támogatta munkámat tübingeni kutatóévem (2014) alatt. A kiadás költségeit igen nagyvonalúan – akárcsak a német nyelvű kiadásnál – az MTA vállalta magára. Leghálásabb köszönetem mindemellett családomat illeti, akik nélkül nem az lennék, aki vagyok: *Quod spiro, et placeo, si placeo, illorumst.*





## BEVEZETÉS

Miről szól Pindaros költészetének négy, szinte hiánytalanul fennmaradt könyve, melyek sportversenyeken győztes görögök számára írott ódákat tartalmaznak? Senki, aki Pindaroshoz ilyen vagy olyan módon közeledik, nem kerülheti meg, hogy ezt az alapvető kérdést feltegye magának. Ha a semmitmondó-sekélyestől óvakodik, csak nagyon általános választ fog rá találni: arról, hogy isten és ember az élet kivételes pillanataiban találkoznak. A filológiai elemzés azonban nem elégszik meg ennyivel, hanem arra kíváncsi, hogy milyen formában ölt testet a költői mondanivaló. A forma a részekre, a részek pedig a részletekre irányítják a figyelmet. Első találkozásom Pindaros költészetével egy ilyen részlet filológiai vizsgálatához kötődik.<sup>1</sup> Ez vezetett el a tekintet motívumának egyik különlegesen szép, metaforikus előfordulásához (*I. 5. 56–58*), s három sor megfejtése feltárta előttem a pindarosi művészet képi és gondolati világának gazdagságát.

Ertekezésemben a megkezdett úton haladok tovább: azt kutatom, hogy a szem és tekintet motívuma hogyan illeszkedik a vers képi síkjába és milyen költői tartalom hordozója. A célkitűzés azonnal behatárolja a vizsgálat tárgyát: a motívum metaforikus előfordulásait elemzem, ahol a szem és tekintet Pindaros költői eszköztárának része.<sup>2</sup> A metaforikus használatot két ismérv alapján különítem el a nem-metaforikustól: 1. Olyan létező (Charis, Elpis) rendelkezik szemmel, akinek nincsen valódi, fizikai értelemben vett szeme; 2. a személy (költő, sportoló, uralkodó) rendelkezik ugyan fizikai szemmel, ám a költői szövegben a szem és annak funkciója, a látás és a tekintet többjelentéssel bír. Az első ismérv teljesen tárgyias, a második már némileg az értelmezés, ha úgy tetszik, a személyes megítélés körébe tartozik. A megfelelő helyen érvelni fogok a metaforikus olvasat mellett.

Pindaros sűrű versszövegében minden szó jelentőségteljes, s egy-egy motívum visszhangja a költemény és a költészet utalásrendszerében megsokszoro-

<sup>1</sup> ADORJÁNI 2006. A tanulmány átdolgozott formában negyedik fejezetként az értekezésbe is bekerült.

<sup>2</sup> A metafora antik elméletére és gyakorlatára vonatkozóan máig helytálló munka STANFORD 1936.

zódik. Pindaros metaforái ugyanakkor nem annyira képiségükkel, mint inkább gondolatosságukkal hatnak. Egy-egy kép mögött Pindaros egész értékrendszere áll, s így a metafora csaknem szimbólummá nemesül.<sup>3</sup> Ha tehát figyelmesen olvassuk sorait, egyetlen kép segítségével közelebb kerülhetünk a vers s a versek füzéréből előálló életmű lényegi mondanivalójához.<sup>4</sup> Dolgozatom éppen ezért csak látszólag motívumvizsgálat. Valójában szakít a gyűjtő, katalogizáló, osztályozó módszerrel,<sup>5</sup> s helyette a hagyományos hermeneutikai, sorról sorra, versről versre haladó elemzést választja. A metaforikus szövet felfejtésére irányuló igyekezetem a szintén hagyományos nyelvi-filológiai elemzéssel párosul: arra teszek kísérletet, hogy a szem és tekintet motívumát követve egy-egy vitatott értelmű helyhez vagy bonyolult költeményhez, végső soron pedig Pindaros ódaköltészetének egészéhez vezető utakat nyissak meg.

E felfogás mögött az a meggyőződés áll, hogy a pindarosi óda és az ódakból felépülő életmű egységes művészi kifejezés. Pindaros kutatástörténetében mindig is az egység játszott a vezető szerepet. Jól mutatja ezt, hogy YOUNG-nak sikerül tömör, ám kimerítő bemutatásában valamennyi jelentős Pindaros-értelmezést mint az egység kérdésére adott lehetséges választ levezetni.<sup>6</sup> Három korszakot különíthetünk el: a kardalköltő értelmezésének úttörői, BOECKH és DISSEN (1821) még szilárdan hittek a győzelmi óda belső egységében, még

<sup>3</sup> Pindaros költői nyelvének hasonló felfogásához ld. PÉRON tengeri képekről írott könyvének (*Images maritimes*, 1974a) végkövetkeztetését: [...] *tandis qu'une imagination „romantique” exteriorise les mouvements de l'âme, une imagination „symboliste” intériorise l'univers.* PÉRON motívumvizsgálata áll a legközelebb ahhoz a módszertani ideálhoz, melyet követendőnek tartok, és magam is keresek: nála a motívum megragadása az egész jobb megértésének lehetősége. Természetesen elutasítom NORWOOD Pindar (1956) erőltetett módszerét, mely egyetlen képet emel szimbólumértékre, és teszi meg a vers vezérmotívumának.

<sup>4</sup> Helyesen STEINER 1986, 23.: *The impossibility of achieving a direct match between the explicans and the explicandum, whether in the individual metaphor or the overall presentation of the subject, forces the audience not merely to elucidate but to interpret. [...] Thus metaphor and symbolism provide a means of entry into the conceptual material the Pindaric ode contains.* Ugyanakkor STEINER igyekezete, hogy a pindarosi metaforarendszer egészét ragadja meg, elhibázott, és néhány szép meglátáson túl csak általános megállapításokat szül, mert nem veszi figyelembe, amit PÉRON (i. m. 15.) világosan lát: *Les odes de Pindare constituent une si inépuisable réserve d'images qu'il ne pouvait être question d'en entreprendre une étude exhaustive: il nous a paru préférable, pour donner aux textes le commentaire qu'ils méritaient, de choisir dans ce vaste ensemble un domaine bien précis, propre à éclairer de la façon la plus suggestive l'art et la pensée du poète.*

<sup>5</sup> Szükséges példa erre KEITH 1914-es disszertációja (Pindaroszhoz, 79. skk.). Ami Pindarost illeti, DISEP 1951, 39. skk. sem haladja meg DORNSEIFF 1921 szemléletét és felismeréseit.

<sup>6</sup> YOUNG 1964, 1. skk.

ha ennek kulcsát néha erőltetett allegorikus tartalomban vélték is megtalálni. Az utolsó fejezetben többek között azt is kimutatom, hogy az allegória nem idegen Pindarostól, ám a győztes életkörülményeire tett rejtett utalások feltételezése mesterkéltséggé és feleslegessé válik. WILAMOWITZ (1922) az életmű egységét nem a műben, hanem a költő életében látta, s így számára a belső-szerkezeti egybehangoltság nem volt központi jelentőségű. A historizmus eredményeit felhasználó, ám módszerét-látásmódját elutasító új irodalomértés a mű egységébe vetett hitet újból felélesztette, csak éppen ezt ki ebben, ki abban vélte felfedezni: SCHADEWALDT (1928) például az objektív és szubjektív program összecsengésében, NORWOOD (1956<sup>2</sup>) az óda képi világát meghatározó központi szimbólumban, FRÄNKEL (1962<sup>2</sup>) az életművet átható arisztokratikus értékrendben. A leghatásosabb elméletnek mégis BUNDY (1962) retorikai megközelítése bizonyult, mely az enkómion műfaji hagyományára és eszközeire irányította a figyelmet. Ez a módszer ugyanakkor minden hatékonysága ellenére csak a költemény szintagmatikus szerkezetét, a gondolat folyamatos előrehaladását képes elemezni, arra már alkalmatlan, hogy paradigmatiszta felépítését megmutassa: miért fejeződik ki a költői mondanivaló éppen abban a formában, amelyben kifejeződik.<sup>7</sup> Emellett BUNDY magyarázata jellegzetesen érzéketlen arra is, hogy bár Pindaros – mint minden antik alkotó – a műfaj kész formanyelvét használja, ezt azonban új tartalommal telíti, s minden konvencionális elemet költői hitvallásának szolgálatába állít.<sup>8</sup> Míg BUNDY és követői figyelme a pusztán logikai vázra irányult, engem a gondolat képi kifejeződése foglalkoztat. Egyetlen motívum vizsgálata felfedheti a képi gondolkodás sajátosságát, és árnyalhatja a kép rendszeres használata mögött rejlő alkotói látásmódot.<sup>9</sup> Ha megértjük szerepét egy-egy versben, az egész költemény mondanivalójához kerülünk közelebb, s ahol felbukkanásában valamilyen rendszerességet sikerül kimutatnunk, az életmű alapértékeiről nyerünk élesebb képet.

<sup>7</sup> Szintagmatikus és paradigmatiszta vizsgálat megkülönböztetéséhez és BUNDY szempontjainak egyoldalúságához vö. YOUNG 1964, 88., MOST 1985b, 30. sk. és HUBBARD 1985, 2. sk., valamint uő 1986, 54. és 54. 7. jegyz.

<sup>8</sup> Pindaros költészetének BUNDY óta elhanyagolt vallásos-vallomások jellegére hívja fel a figyelmet MOST 1985b 214. sk. Vö. még CAREY 1981, 6., aki BUNDY szemléletmódja kritikájaként az isteni *ᾠδός* mögött meghúzódó valódi érzelmek-hiedelmek fontosságát hangsúlyozza.

<sup>9</sup> Vö. CAREY 1981, 11.: *What is more natural than that an artist should highlight the interrelation of parts or aspects of a work with recurrent or related terminology, or repeated imagery. The important restriction is that the echoes should be thematic, organic.* Az utóbbi megszorításra magam is különösen figyeltem, nehogy MEZGER sorsára jussak. CAREY megjegyzése éppen az ő módszerének szélsőségségére utal.

Ez az átfogó értelmezési törekvés mindjárt két módszertani következménnyel jár: értekezésem középpontjában az epinikionok állnak, hiszen csak ezek tekinthetők a szerző által hitelesített, lezárt költői megnyilatkozásoknak, ahol a résznek az egészben betöltött szerepére irányuló kérdésfeltevés jogos. A többi könyvből származó töredékek ezért csak a hiánytalan versekből nyert megállapítások alátámasztásaként kiegészítés- és utalásszerűen kerülnek terítékre, még akkor is, ha a szövegösszefüggés meglehetősen világos. Mivel pedig vizsgálatom tárgya az egységes költői megnyilatkozás, mely vershatárokkal, de legalábbis a versen belüli gondolathatárokkal esik egybe, vállalnom kellett a vonatkozó szakirodalom egészével való párbeszédet. Ezért a kutatástörténet ismertetése és kritikája lényegileg nem is a bevezetésben, hanem a jegyzetekben lelhető fel. Bár a teljességtől szükségszerűen jóval elmaradtam, ámde törekedtem rá.

Munkám során felhasználtam minden korábbi felismerést, eredményt, újra- és továbbgondoltam minden eddigi kezdeményezést, mely azzal a reménnyel kecsegtetett, hogy a célhoz, Pindaros jobb megismeréséhez közelebb juttat.<sup>10</sup> Jóllehet a kérdések mindig a régiek, a szempont és a megközelítés mégis új. Azok a munkák, melyek a szem és tekintet motívumának archaikus kori történetével foglalkoznak, rendszerint meglehetősen tágan és elmosódottan értelmezik tárgyükat, és/vagy nagyon rövid, jobbadán katalógusszerű bemutatási módot választanak. Pindarost többnyire egyetlen fejezet vagy egyetlen bekezdés tárgyalja. Ez a sommás értékítélet akkor is megállja a helyét, ha a látás motívumát a fényjelenségek körébe tartozóként értelmezzük, s a szakirodalomnak azt a részét is ideszámítjuk, mely a fény és sötétség motívumával foglalkozik. A két képi szféra valóban szorosan összetartozik. Magam is abból az alapfeltételezésből indultam ki – s ezt több egyértelmű szöveghely tanúsítja –, hogy a látás fényjelenség, egészen pontosan fénykibocsátás – az empedoklési értelemben.<sup>11</sup> Következzék tehát először a tág, majd a szűk tárgymegjelölést alkalmazó munkák seregszemléje, azzal a kitételrel, hogy megközelítési módjukat itt csak általános vonalakban ismertetem. Lényeges, ám a bevezetés keretében túlságosan is félreesőnek minősülő eredményeikről a részletes tárgyalás során emlékezem meg.

<sup>10</sup> Vö. YOUNG 1964, 17. 43. jegyz.: *The authors who do not claim to have discovered Pindar's „secret” have recognised the inevitable: no single, simple theory of criticism will suffice for Pindar or any other poet.*

<sup>11</sup> *Fr.* 84. 1–11. D–K. A Pindaros-helyek, melyek *expressis verbis* a szemből sugárzó fényről beszélnek: *P.* 4. 28 sk.; *N.* 7. 66, *N.* 10. 40 sk.; *fr.* 52u 13. és *fr.* 123. 2. sk.

MUGLER tanulmánya (1960) beható és adatgazdag összefoglalása azoknak a képzeteknek, melyek a görög költészetben Homéros óta a szemhez és a látáshoz kapcsolódnak. Amit későbbi korok Empedokléshez kötnek,<sup>12</sup> az valójában az archaikus költészet közkinccse, s annak a sajátos képi logikának a következménye, mely ezen a két tételen alapszik: a fénykibocsátás látás, a látás fénykibocsátás. Erre én a későbbiekben a látás fényelméleteként hivatkozom.

A tekintet önmagán és pusztá fiziológiai funkcióján túlmutató jelentőségére először SNELL hívta fel a figyelmet Homéros antropológiájáról szóló tanulmányában (1946).<sup>13</sup> TREU a görög világkép változásáról írott könyvében (1955) nem mond lényegesen újat ebben a kérdésben; Pindaros nem esik vizsgálata látóterébe. MALTEN jelentős, ám helyenként elnagyolt, vázaltszerű értekezése (1961) abból a megállapításból indul ki, hogy a görögök az arc legfontosabb részének a szemet tartották, s ennek megfelelően az irodalmi és képzőművészeti ábrázolásokon, valamint a filozófiai elméletekben is megkülönböztetett szerepet tulajdonítottak neki. Pindarostól a szerelmes és az uralkodó szemének szimbolikus tartalmát emeli ki, ám a tárgyalás alig haladja meg a két oldalt.<sup>14</sup> BOWRA Pindaros-könyvének (1964) a költő képi világáról szóló fejezetében kiemeli ugyan a szem fontosságát és a ragyogással való kapcsolatát, ám tárgyalásmódja érintőleges.<sup>15</sup>

A legalaposabb kifejtést RAKOCZY-tól kapjuk (1996). Jóllehet értekezése a szem motívumának egyik sajátos megnyilvánulását, az irigy tekintetet és a szemmel verést vizsgálja, számos találó észrevételt tesz többek között a 4. nemei és a 8. pythói óda egy-egy a téma szemszögéből fontos részletével kapcsolatban.<sup>16</sup> Pindarosnak külön fejezetet szentel, ám a motívum teljes körű elemzéséig ő sem jut el. Könyvének középpontjában ugyanis a képzet vándorútja áll Homérostól a hellenisztikus irodalomig, nem pedig Pindaros költészete. Fontos alapvetésként szolgál azonban a látás-fénykibocsátás különböző elméleteinek áttekintése krotóni Alkmaióntól Galénosig, melyből kiderül, hogy az antikvitásban a szem aktív-fénykibocsátó szerepe a felfogás kisebb-na-

<sup>12</sup> Goethe híres négysoros epigrammájában fogalmazta újra a tanítást, és választotta *Fénytana* mottójául: *Wär nicht das Auge sonnenhaft, / Wie könnten wir das Licht erblicken? / Und lebt in uns nicht Gottes eigne Kraft, / Wie könnt uns Göttliches entzücken?*

<sup>13</sup> SNELL 1975<sup>4</sup>, 13. skk. A *Die Auffassung des Menschen bei Homer* a nagy hatású *Die Entdeckung des Geistes* esszékötet első fejezete. A műre a 4., átdolgozott kiadás (1975<sup>4</sup>) alapján hivatkozom.

<sup>14</sup> MALTEN 1961, 19. skk.

<sup>15</sup> BOWRA 1964, 254. sk.

<sup>16</sup> RAKOCZY 1996, 63. skk.

gyobb eltérései ellenére minden elméletben (kivételt képez Epikuros *eidólon*-magyarázata) központi jelentőségű volt, s hogy a filozófiai elmélet és a költői használat töretlen szemléleti egységet alkottak.<sup>17</sup>

A tárgy kutatástörténetéhez tartoznak a fény és sötétség képzetkörét vizsgáló tanulmányok és monográfiák. GUNDERT könyvének (1935) első fejezete az erény és a hírnév fényszerűségével foglalkozik. Szempontjára éppen annak az ellenkezője igaz, amit RAKOCZY értekezéséről mondtam: a szerző sok mindent felfed Pindaros világlátásából, a motívum folytonossága és alakváltozása azonban nem domborodik ki kellőképpen. Különleges kis könyv a LYDE tollából származó (1935). A szerző eredeti foglalkozását tekintve földrajztudósként, ám a görög irodalom iránti lelkes érdeklődéstől hajtva igyekszik összefüggést teremteni a mediterrán égöv okozta fényviszonyok és a fény kifejezésére szolgáló fogalmak irodalmi előfordulása között. Mondanivalója és kifejezőmódja nem mindig kellőképpen világos, de különbségtétele a vertikális, rövidhullámú, néha pusztító φάος és a horizontális, hosszúhullámú, jótékony-bensőséges φέγγος között<sup>18</sup> megítélésem szerint helyes, és bizonyos esetekben jelentőségteljes.

A fény és sötétség szimbolikáját átfogó módon elemző munkák között úttörőnek számít BULTMANN dolgozata (1948),<sup>19</sup> jóllehet különösen az archaikus és klasszikus költészetet illetően megreked a katalógusszerű felsorolásnál. Ugyanebben a hibában maraszthalható el TARRANT (1960) és kisebb mértékben TREU (1965) tanulmánya. CIANI (1974) és BREMER (1976) könyvnyi vizsgálatot szentel a témának: az olasz szerző csak mennyiségben ad többet a hasonló tárgyú tanulmányoknál, módszere ugyanaz. A német filológus az epikától a lírán át a drámáig terjedő látótérben már eljut a valódi értelmezésig, ám ezt a filozófiai hermeneutika hagyományát követve végzi. A filológiai nyereség nem mindig kézzel fogható. NÜNLIST (1998) az archaikus líra költészettel kapcsolatos képi nyelvét vizsgálja: összegyűjti, tartalmi alapon csoportosítja és röviden értelmezi a helyeket. Pindaros mindvégig központi szerephez jut, ami a költő saját művészetére vonatkozó megnyilatkozásainak gyakoriságával áll összefüggésben. A fény és sötétség motívumának megjelenései külön fejezetet alkotnak,<sup>20</sup> a szem és tekintet azonban nem tárgya e munkának.

<sup>17</sup> RAKOCZY 1996, 20. skk.

<sup>18</sup> LYDE 1935, 3. skk. Pindarosra vonatkozó fejtegetései 34. skk.

<sup>19</sup> Amennyiben eltekintek RUDBERG 1942-es írásától, melynek témája rendkívül tág, mondhatni, megfoghatatlan.

<sup>20</sup> NÜNLIST 1998, 162. skk.

E rövid áttekintésből világossá vált, hogy a szem és tekintet motívumát a thébai kardalköltőnél még senki sem tárgyalta érdemleges mélységben és terjedelemben. A kép – ez is kiderült – nem Pindarosnál bukkan fel először, története Homérosztól kezdve folytonos. Az epikus költeményekhez futó szálak felfejtését magam is feladatomnak tekintettem, néha éppen ez a módszer vezetett el a helyes megoldáshoz. Máskor azonban a lírai, Pindaros számára közvetlen-elsődleges hagyomány alkotásaival és a nagy kortárs, Aischylos drámáival történő egybevetés bizonyult gyümölcsözőnek. A motívum pindarosi kezelése annyiban azonban mindenképpen egyedinek nevezhető, hogy gondolathordozó és rendszerképző ereje itt összehasonlíthatatlanul nagyobb: a tekintet motívumában a múzsai és az atlétikai, az égi és a földi szféra kapcsolódási módozatai kristályosodnak költői rendszerré, mely egyszerre hordoz etikai és poétikai tartalmat. Mintha egyetlen mikroszkopikus részletben az egész költészet szerkezete tükröződnék vissza. Ezért sokkal alaposabb vizsgálatot érdemel meg, mint amit az eddigi kutatásban szenteltek neki. Jóllehet a kép előfordulása számszerűleg nem nevezhető gyakorinak, feltűnő, hogy a pindarosi világ valamennyi szereplője rendelkezik valamilyen tekintettel. Ez a megfigyelés adja az értekezés természetes tagolását. Az első két fejezet a költő hivatásbeli kapcsolatrendszerével, az istenhez (Charis, Apollón) és a megénekelt győzteshez fűződő viszonyával foglalkozik. A harmadik és negyedik fejezet a földi világra, szűkebb értelemben a sportverseny szférájának szereplőire összpontosít: a győztes uralkodó szemére és a győztes atléták reményeinek tekintetére. A négy egység ilyenformán a szem és tekintet motívumának szűk értelmezését járja körül. Az utolsó, ötödik fejezet lezárásképpen tágit a vizsgálat körén: a látással szorosan összefüggő fény és sötétség motívumának egyik sajátos, szimbolikus tartalmú előfordulását vizsgálja a második olympiai ódában.

A pindarosi költészetben bizonyos állandó témák, mint például az isteni segítség és az emberi érdem viszonya, több helyütt felbukkannak, újrafogalmazódnak. Ha tárgyamhoz hű akartam maradni, elkerülhetetlennek bizonyult, hogy az ilyen összetett kérdéseket mindig újra és újra, változó szemszögből világítsam meg. Mindazonáltal igyekeztem kiküszöbölni a felesleges gondolatismétléseket, a megfelelő helyen átfogó és kimerítő elemzést adni, s a fejezeteken belüli vagy azokon túlmutató belső hivatkozásokat is a legszükségesebbre korlátozni. Szövegkritikailag vitatott értelmezésű helyeknél a görög eredeti után latin prózafordítást adtam, amelyből azonnal kiderül, hogyan értem a szöveget. A tárgyalás során elért eredményeket így néha a fordításban megelőlegeztem. A latinra rendkívüli tömörsége és világossága miatt esett a választásom.

Pindarost SNELL és MAEHLER 1987-es Teubner-kiadása alapján idézem. Ahol szövegüktől eltértem, ott ezt a jegyzetben jeleztem, és az eltérés okát a tárgyalás folyamán megadtam. A Pindaros-scholionok forrása DRACHMANN 1903–1927-es Teubner-kiadása (repr. 1997). További antik szerzők idézetei közkézen forgó (kritikai) kiadásokból származnak, melyeket szokásos rövidítéssel azonosítottam (G–P, PMG stb.). A jegyzetekben a legnagyobb fokú tömörségre és egyértelműsége törekedtem. A feloldásokat az irodalomjegyzék tartalmazza. Az ókori művek címét a *Der Kleine Pauly* 1979-es kiadása szerint, a folyóiratneveket a *L'Année Philologique* (1924–) gyakorlatát követve rövidítettem.<sup>21</sup> Az olvasó tájékoztatására ezeket külön jegyzékben is feloldottam.

<sup>21</sup> Vö. ROSUMEK 1982.



## A CHARIS TEKINTETE

Pályája elején járva költötte Pindaros boiót honfitársának, az orchomenosi Asópichosnak azt az ódát, melyet a még szinte gyermek ifjú olympiai stadionfutásban aratott győzelmével érdemelt ki. A 14. olympiai óda legelőször rövidségével tűnik ki a többi közül. Mindössze két strófaból áll, melyek közel azonos mértékben íródtak.<sup>1</sup> Ám más tulajdonsága is egyedülállóná teszi e kis költeményt. Jóllehet célzata látszólag szokványos: a győztest dicsőíteni s tette emlékét megörökíteni, már első olvasásra is szemet szúrhat, hogy a vers középpontjában nem Asópichos, hanem a Charisok állnak:

- A'      Καφισίων ὑδάτων  
         λαχοῖσαι αἵτε ναίετε καλλίπῳλον ἔδραν,  
         ὦ λιπαρᾶς ἀοίδιμοι βασίλειαι  
         Χάριτες Ἐρχομενοῦ, παλαιγόνων Μινυᾶν ἐπίσκοποι,  
5      κλυτ', ἐπεὶ εὐχομαι· σὺν γὰρ ὑμῖν τά <τε> τερπνὰ καὶ  
         τὰ γλυκὲ' ἄνεται πάντα βροτοῖς,  
         εἰ σοφός, εἰ καλός, εἴ τις ἀγλαὸς ἀνὴρ.  
         οὐδὲ γὰρ θεοὶ σεμνᾶν Χαρίτων ἄτερ  
         κοιρανέοντι χοροὺς οὔτε δαίτας· ἀλλὰ πάντων ταμίαι  
10      ἔργων ἐν οὐρανῷ, χρυσότοξον θέμεναι πάρα  
         Πύθιον Ἀπόλλωνα θρόνους,  
         αἰένανον σέβοντι πατρὸς Ὀλυμπίοιο τιμάν.  
B'      <ὦ> πότνι' Ἀγλαΐα  
         φιλησίμολπέ τ' Εὐφροσύνα, θεῶν κρατίστου  
15      παῖδες, ἐπακοοῖτε νῦν, Θαλία τε  
         ἔρασίμολπε, ἰδοῖσα τόνδε κῶμον ἐπ' εὐμενεῖ τύχῃ  
         κοῦφα βιβῶντα· Λυδῷ γὰρ Ἀσώπιχον ἐν τρόπῳ  
         ἐν μελέταις τ' ἀείδων ἔμολον,  
         οὔνεκ' Ὀλυμπιόνικος ἅ Μινύεια

<sup>1</sup> A vers metrikai elemzését adja LOMIENTO 1998 passim.

20 σεῦ ἕκατι. μελαντειχέα νῦν δόμον  
 Φερσεφόνας ἔλθ', Ἀχοῖ, πατρὶ κλυτὰν φέροισ' ἄγγελίαν,  
 Κλεόδαμον ὄφρ' ἰδοῖς, υἷὸν εἵπης ὅτι οἱ νέαν  
 κόλποις παρ' εὐδόξοις Πίσας  
 ἐστεφάνωσε κυδιμὼν ἀέθλων πετροῖσι χαῖταν.

*Aquas Cephisi nactae quae incolite regionem pullis equinis pollentem, o reginae Orchomeni illustris, Gratiae carmine inclutae, priscos Minyas intuentes, audite me precantem. Vos omnia iucunda et dulcia inducite vitae mortalium, ut sapiens, ut pulcher, ut splendidus vir evadat. Gratiis absentibus ne superi quidem nec choros nec convivias administrantur, sed vos omnium bonorum praesides in caelo sedem iuxta Pythium Apollinem arcu aureo praeditum habentes celebratis sempiternam gloriam patris Olympii. O dea Aglaia Euphrosynaque, cui cantus cordi est, proles summi dei, audite nunc me, necnon Thalia cantum amans, fac adspicias chorum eventu iucundo leviter incedentem. Nam adsum ut (penes te) Asopichum Lydio modo sollers canam, quippe qui terram Minyarum (penes te) victoria Olympica adornavisset. Agedum, Echo, ad domum Proserpinae muros atram perge, ut patrem Cleodamum adspiciens ei illustrem famam nunties gaudio patris filium in convalle concelebrata Pisae alis clarorum certaminum crines juveniles coronavisse.*

Hiányérzetünk természetesen nem marad a végén, a második strófa szinte minden adalékkal ellát a győzelem reáliáit illetően. Így lesz a vers rövidségével, sajátos tárgykezelésével és hangvételével együtt teljes értékű egész: *Dies Gedicht ist das erste, das uns einen reinen Genuss bereitet, uns erhebt und erbaut.*<sup>2</sup>

Ami elsőre különös-szokatlannak tűnik, az végső soron önnön magyarázatára fordítható. Tudjuk, hogy a Charisok a győztes hazáját, Orchomenost oltalmazó őshonos istenségek voltak, akiknek szentélye sem hiányzott a vidékről.<sup>3</sup> Ha ehhez az adathoz hozzávesszük, hogy az ünnepet és az ünneplő sereget Pindaros mozgásban-vonulásban lévő *kómos*ként ábrázolja (16. sk.),<sup>4</sup> a verset leginkább a Charisok szentélyéhez tartó ünnepi menet ajkán felcsendülő

<sup>2</sup> WILAMOWITZ 1922, 153.

<sup>3</sup> Σ I 389. Vö. HEYNE 1798 I. 175. sk. ad 1.

<sup>4</sup> A *kómos* stilizálásához és a rögtönzés fikciójához vö. PFEIJFFER 1999b, 38. skk.

*prosodi*onnak kell tartanunk.<sup>5</sup> Az előadásnak ez a módja megmagyarázza az óda formai jegyeit, rövidségét és monostrofikus voltát, valamint tartalmi sajátosságait, a Charisok invokációját és központi szerepét. Ha ugyanis formailag, a bemutatás körülményeit tekintve a *prosodion* a megfelelő műfaji megjelölés, szerkezetében és hangvételében egyértelműen *hymnos* a vers, mely a Charisok oltalmához folyamodik.<sup>6</sup> A himnikus aretalógia hagyományának megfelelően a költő nemcsak megnevezi, hanem meg is jeleníti az istennőket hatásuk, erejük és képességük minden összefüggésében, ami biztosít arról, hogy megidézésük hatékony lesz.<sup>7</sup>

Ezért lehet a költemény fő szövegatanúságunk a Charisok természetének és tekintetének vizsgálatában. Hogy egy megszemélyesített hatalomnak vagy személyes istennek tekintete van, az kézenfekvő, s hogy a rátekintés oltalmazó hatású, az is érthető a kultikus költészet formanyelvének ismeretében.<sup>8</sup> A Charis ugyanakkor nem egy a sok, tekintettel felruházott szereplő közül. Egyedülálló két szempontból is. Egyrészt Pindaros költészetének – talán nem túlzás ezt mondani – párlata, s így tekintetében is valami lényeges-lényegi fogalmazódik meg a költészet küldetését és megjelenését illetően. Másrészt – s ez az előbbiből következik – nem statikus fogalom, miként Pindaros alkotása sem az: él és hatásokat érlel. Így a Charis tekintete sem pusztán felvillanó és kialvó kép. Hatóköre kiterjed a vers egészére, más metaforákkal szövetkezik, s lényege pontosan az összekapcsolódás folyamatában nyilvánul meg.

Vizsgálatom tárgya tehát elsősorban az, hogy miként jelenik meg és hogyan hat a Charis tekintete Pindaros költészetében. Módszerként az előttünk álló vers sorról sorra haladó olvasását javasolom, hogy aztán a Charisról nyert képet vetítsük rá egy másik költeményre, végül pedig az életmű egészére.

## ΘΑΛΙΑ ΕΡΑΣΙΜΟΛΠΕ ΙΔΟΙΣΑ

Az első strófa első kólonját a Charisokhoz intézett invokáció tölti ki, melyben a költő arra kéri (εὖχομαι) az istennőket, hogy nyissák meg fülüket imája előtt (κλῦτ[ε]). A név csak későn-késleltetve hangzik el. Az első kommban

<sup>5</sup> Így BOECKH 1821, II 2, 221., MEZGER 1880, 313, GILDERSLEEVE 1890, 237., WILAMOWITZ 1922, 151., GERVAIS 1940, 450., MULLEN 1982, 26. és HEATH 1988, 192.

<sup>6</sup> Így az értelmezők java része: MEZGER 1880, 312. sk., MEYER 1933, 62. sk., SCHWENN 1940, 158., DEL GRANDE 1956, 118., DEICHGRÄBER 1971, 30. skk., LEE 1972, 42., GIANOTTI 1975, 71. skk., RACE 1990, 97. skk. és BREMER 2008, 8.

<sup>7</sup> Vö. NORDEN 1913, 149. skk.

<sup>8</sup> Vö. MACLACHLAN 1993, 54.

(Καφισίων – ἔδραν) nyelvtani *variatio* érvényesül: λαχοῖσαι – αἶτε ναίετε. A participium és az ige vonzatai chiasztikusan veszik körbe a szerkezetet, a jelzők mindkét esetben megelőzik a *noment*: Καφισίων ὕδατων – καλλιπῶλον ἔδραν. Az első sor magját a *víz* szó képezi, melyet a jelző földrajzilag pontosít: a Charisok a föld felosztásakor jogos osztályrészükül a Képhisos folyót kapták, hogy öröködjének felette. Jóllehet hatókörük a szép csikókban bővelkedő vidék egészére is kiterjed, mégis jelentőséget kell tulajdonítanunk annak, hogy első helyen éppen a cseppfolyós elem szerepel.<sup>9</sup>

A víz a termékenység hordozója, s egyetértés van a Charisok eredeti természetét illetően is: ezek ősi orchomenosi termékenység-istennők voltak,<sup>10</sup> s maradtak a térségben Pindaros koráig, miközben a költészet már régen szájára kapta, s a Múzsákkal együtt minden szépség letéteményeseivé emelte őket.<sup>11</sup> Pindaros itt nem tesz egyebet, mint az alkalomnak és a helyszínnek megfelelően – célzataiból egyelőre csak ennyit látni – visszanyúl az ősi boiótiai Charisokig. A termékenységkultusznak pedig így vagy úgy mindig alvilági-chthonikus vonatkozásai vannak.<sup>12</sup> Eteoklés király korában az istennők még meteorokövek voltak,<sup>13</sup> van azonban, aki az eredetileg egyszemélyes Charisban alvilágistennőt lát,<sup>14</sup> más az athéni Charisok egyikében, Hégémonéban Hermés psychopompos női megtestesülését véli felfedezni.<sup>15</sup> Hogy Pindaros a kultikus képzetek irodalmi hasznosításában milyen messze ment, azt az értelmezés ilyen korai szakaszában még nem lehet megállapítani. A víz kiemelésével mindenestre egyértelműen utal a termékenységvonatkozásra.<sup>16</sup> A καλλιπῶλον jelző felfogható úgy, mint e motívum kiterjesztése a növényvilágról az állat-

<sup>9</sup> NORWOOD 1956<sup>2</sup>, 100. természetesen túloz, amikor az egész költemény szimbólumának a vizet akarja megtenni.

<sup>10</sup> Vö. PRELLER 1872<sup>3</sup> I. 396., STOLL 1884, 878. és WILAMOWITZ 1922, 152. A Charisok tavaszi termékenységhozó táncához ld. Euph. fr. 66. és Hor. c. I. 4. 6. sk., valamint MARÓT 1958, 662., WILAMOWITZ 1955<sup>2</sup> I. 190. és MULLEN 1982, 163. sk. Kapcsolatukhoz Pánnal vö. Pind. fr. 95. 4. sk.

<sup>11</sup> Hes. theog. 64. skk. Vö. STOLL 1884, 873.

<sup>12</sup> Szépen mutatja be ezt éppen a Charisok példáján ZIELINSKI 1924 passim.

<sup>13</sup> Paus. 9. 38. 1, aki szentélyükről is említést tesz.

<sup>14</sup> ESCHER-BÜRKLI 1899, 2151., aki a Χάρων és χαροπός szavakkal való tőazonosságra hívja fel a figyelmet. A σεμνῶν (8.) jelző chthonikus vonatkozásához ld. VERDENIUS 1987, 112 ad 8 valamint Soph. Oid. K. 1752.

<sup>15</sup> SCOTT 1983, 2. Vö. Aristoph. Pax 456., Thesm. 298. skk. Ld. még ESCHER-BÜRKLI 1899, 2159. sk., ZIELINSKI 1924, 159. és DEICHGRÄBER 1971, 16.

<sup>16</sup> NORWOOD 1956<sup>2</sup>, 100. Asópichos nevének tövében az Asópos folyót ismeri fel. NEWMAN 1974, 25. jelentőséget tulajdonít annak is, hogy Charis anyja, Eurynomé, Ókeanida volt, s hogy a Minyasok Poseidónnak és Kallirhoénak leszámazottjai.

világra. A lónak azonban köztudottan van kapcsolata Poseidón révén a folyékony elemmel<sup>17</sup> és az alvilággal is.<sup>18</sup>

A második komma (ὦ λιπαρῶς – ἐπίσκοποι) szintén két részből áll, melyeket a megszólítás (Χάριτες) választ el egymástól. Az első mindjárt a dal és költészet szférájába emeli az istennőket: az αἰοίδιμοι elsöre csak annyit jelent, hogy *megéneklésre méltó*, a következők azonban arra készítetik az olvasót-hallgatót, hogy a jelző jelentéskörét kitágítsa. A Charisok ugyanis nemcsak célpontjai, de forrásai is a dalnak.<sup>19</sup> A λιπαρῶς (...) Ἐρχομενοῦ díszesen öleli körbe az állítást. A származási hely itt – közvetlenül legalábbis – nem a győzteshez, hanem a helyi istenekhez kapcsolódik. Még ugyanezen komma elemeként, Orchomenos őslakosainak megnevezésével jelenik meg az ember a Charisok hatáskörzetében. Az ἐπίσκοποι először idézi fel a versben a látás képzetét. Az istennők valahonnan a magasból tekintenek le a Minyasokra.<sup>20</sup>

Akik azonban látnak, hallanak is. A kólón záró kommája (κλῦτ', ἐπεὶ εὖχομαι) így a fohászt készíti elő. Ám nem ez következik, hanem a kérés indoklása az istenek erejére való hivatkozással: σὺν γὰρ ὑμῖν τὰ <τε> τερπνὰ καὶ / τὰ γλυκὲ' ἄνεται πάντα βροτοῖς. A szórend festői: az elején a Charisok (ὑμῖν), mint a jó dolgok forrásai, a végén az emberek (βροτοῖς), mint e javak kedvezményezettjei, középen maga a hatás: az örömteli és édes dolgok. Az előbbi inkább a szellemi, az utóbbi inkább a fizikai szférára vonatkozik. A következő mondat a βροτοὶ fogalmát bontja szét hivatás, valamint élethelyzet szerinti csoportokra: εἰ σοφός, εἰ καλός, εἰ τις ἀγλαὸς ἀνὴρ (7.). Félreértés lenne a három Charis különálló ténykedését látni ebben.<sup>21</sup> A hármasság csak a második strófában jut szerephez, itt még az együttes fellépésen van a hangsúly. Hatásuk egységes, ám különböző területeken nyilvánul meg. A σοφός Pindarosnál rendszerint a költő. A Charisok személyes védőszentjei neki is mint boióttnak és költőnek egyaránt. A költészet τερπνόν-ja ugyanis

<sup>17</sup> Vö. Verg. *georg.* 1. 12. skk.: *cui prima frementem / fudit equom magno tellus percussa tridenti, / Neptune [...]*.

<sup>18</sup> Vö. E 654. és A 445.

<sup>19</sup> A passzív értelemez ld. Z 358. Aktív jelentésben áll Pind. *fr.* 52f (= *Pai.* 6) 6. Az olympiai ódában is aktív jelentést tulajdonít neki MEZGER 1880, 313. ad 2., BOWRA 1964, 3. és WÜST 1967, 91., aktívat és passzívat egyaránt SCHWENN 1940, 160., RACE 1990, 99. 35. jegyz. és POISS 1993, 131.

<sup>20</sup> Így MACLACHLAN 1993, 54. A Charis szeme képzetének elterjedtségét bizonyítja, hogy a tisztelőkre készített áldozati süteményt is így hívták; vö. ESCHER-BÜRKL 1899, 2154. A Charis szeme később egy növény neve (Plin. *nat.* 13. 142).

<sup>21</sup> Ahogy teszi ezt mesterkéltén WILAMOWITZ 1922, 152., s nyomában DEICHGRÄBER 1971, 33., WÜST 1967, 91. és SCHELIHA 1968<sup>2</sup>, 99. sk.

tőlük ered.<sup>22</sup> Ugyancsak szokványos a költő mellé a sportolót, a tudományában kitűnővel szembe a testi erejével győzedelmeskedőt állítani.<sup>23</sup> Mire megy ki azonban akkor a καλός és az ἀγλαός megkülönböztetése? Az ἀγλαός, miként az ebből képzett ἀγλαΐα is, az epinikionok világában mindig a győzelmi ünnep ragyogására utal.<sup>24</sup> Ennek azonban két összetevője van: a győzelmi tett és a győzelmi dal. Az ἀγλαός ἀνὴρ az a férfi, akinek mindkettőből része van. A καλός-nak tehát a sikeres sportolóra kell vonatkoznia. S valóban, a καλός szellemes meghatározása a már győztes, ám még meg nem énekelt sportolónak. A *kalokagathia* értelmében a győztes szép, a szép pedig nem lehet más, csakis győztes.<sup>25</sup> Az *O.* 6. 75. sk. szerint éppen a Charis csorgat szépséget az emberre a verseny pillanatában, s a Charis nemegyszer a győzelmet magát jelöli.<sup>26</sup> Végső soron tehát a Charisoknak köszönhető mind a költői, mind az atlétikai megvalósulás, s általuk lesz e két vonatkozás együtteseként ἀγλαός a férfi.<sup>27</sup>

A stófa befejező soraiban a földről az Olymposra érünk. Itt van a Charisok valódi otthona. Az ἐπίσκοποι is így nyeri el végső értelmét. Az istennők az Olympos magasáról tekintenek le a földre. A halandókkal és világukkal való kapcsolatuk módzata a távolt egyszeriben közelivé emelő tekintet. Az égben ugyanúgy minden (πάντων: 9. – πάντα: 6.) jó dolog kincstárnokai ők, akik szüntelen jelenlétükkel gondoskodnak arról, hogy az istenek egyetlen napja se legyen ἄχαρις. Ha akarjuk, a χορός és a δαίς a szellemi és testi földi megkülönböztetésének felel meg,<sup>28</sup> ám fontos látni, hogy a kép az istenek homérosi lakomáját idézi,<sup>29</sup> melyet Apollón phorminxának hangja és a Múzsák éneke kísér. A testi és szellemi élvezet tehát az istenek asztalánál együtt, egyszerre van jelen. Nem gondolhatja ezt Pindaros sem másként: a lakoma és a körtánc ugyanazon magasrendű τερπνόν két megjelenési formája, ahol a φόρμιγξ helyébe csak azért lép a mozgalmasabb χορός, hogy az égi és földi kar egy-

<sup>22</sup> A τερπνόν jelentkezése a Charis környezetében rendszeres; vö. *O.* 10. 76., 93. sk.; *N.* 7. 74. sk.; *I.* 3–4. 90. sk. A gnóma fejlődéséről Theokr. 16. 108. sk.

<sup>23</sup> Vö. *O.* 9. 28. sk.; *P.* 1. 42., fr. 52k (= *Pai.* 9) 4 és fr. 133. 4. sk.

<sup>24</sup> Helyesen SCHELIHA 1968<sup>2</sup>, 99. és LEE 1972, 50.

<sup>25</sup> Így SCHELIHA 1968<sup>2</sup>, 103 sk. Vö. a Charisok és Múzsák énekét Kadmos és Harmonia lakomáján: ὅττι καλόν, φίλον ἐστί· τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστί (Thgn. 17.) és a *N.* 8. vonatkozásában CAREY 1976, 26.

<sup>26</sup> *O.* 2. 10. (vö. 50.), *O.* 8. 57. és *N.* 10. 30.

<sup>27</sup> A gondolathoz vö. *P.* 1. 99. sk.

<sup>28</sup> Vö. POISS 1993, 132.

<sup>29</sup> A 602. skk.

másban tükröződhattak.<sup>30</sup> A lant gazdájával, Apollónnal a Charisok hasonlóan szoros közösséget vállalnak, mint a Múzsák a homérosi jelenetben.<sup>31</sup> Apollón közelsége az, ami a Charisokat földi viszonylatban a költők védnökeivé avatja. Az isten múzsai jellegén nem változtat a χρυσότοξον jelző sem. Lant és íj nem választhatók el egymástól Apollón esetében. Amikor ugyanis Apollón akár nyíllal, akár karddal legyőzte Pythónt, a sárkányt, és megszerezte a pythói melléknevet, akkor rögtön kéznél volt a lant, hogy paiant énekeljen.<sup>32</sup>

Míg Apollónhoz térben, Zeushoz énekük tartalmában állnak közel a Charisok. Hogy a σέβοντι dalban történik, azt nemcsak a homérosi, hanem egy hésiodosi párhuzam is támogatja, ahol hasonlóan Zeus lányai, a Múzsák éneklük meg Zeus mindenekfeletti hatalmát, aki képes a jelentőset kicsívé, a jelentéktelent naggyá tenni.<sup>33</sup> A Charis tőle nyeri azon képességét, hogy a földön sportolókat győztessé emeljen, kiváltképpen, ha Olympiában mérik össze erejüket. Nagy utat tettünk meg tehát egyetlen strófán belül a mégoly tiszteletreméltó helyi termékenységitenektől az Olymposon lakozó fényes és előkelő úrnőig.<sup>34</sup> Ezt a földről égbe hajló ívet azonban, ahogy indította, úgy ismét a víz motívuma zárja le, ha hiszünk azoknak, akik az αἰένων-ban élő és még jelentésteli (σ)να- tövet azonosítják, s Zeus hatalmát örökké folyónak értelmezik.<sup>35</sup>

A második strófát a költő újfent invokációval kezdi. Ezúttal már a Hésiodos óta honos nevükön szólítja az istennőket.<sup>36</sup> Aglaia úrnő és dalkedvelő Euphrosyne megidézése után apjuk, a leghatalmasabb Zeus említését és a jelen (νῦν) ünnepre meghívó felszólítást (ἐπακοοῖτε) követően hangzik el a harmadik istennő neve: Θαλία (...) ἐρασίμολπε. Ugyanazon metrikai helyen vagyunk, ahol az első strófában a Χάριτες vocativusnál, annyi különbséggel, hogy a név maga az előző periódus végére csúszott, hogy a Χάριτες helyén az ἐρασίμολπε jelzőnek adjon helyet. A Χάριτες tribrachysának tehát az ἐρασι-elem felel

<sup>30</sup> A két kar összeolvadásához vö. *P.* 1 és *N.* 5. Az elsőhöz ld. THUMMER 1957, 86., a másodikhoz MULLEN 1982, 149., 159., STEINER 1986, 49. sk. és ADORJÁNI 2007, 24. sk.

<sup>31</sup> Apollón délosi szobra tenyerén hordozta őket; vö. Paus. 9. 35. 3. és Σ I. 391. ad 16a cum apparatu. Pindaros egyik töredékében (*fr.* 94b [= *Parth.* 2.]) Apollón (Ιαοξίτας: 3.) hoz ἀθανάτων χάριτιν (4.) a thébai babérág-ünnepre.

<sup>32</sup> Vö. Σ ad Hom. X 391a.

<sup>33</sup> Hes. *theog.* 11. és 36. skk. valamint *erg.* 6. A Charisok és Múzsák közösségéhez Zeus magasztalásában ld. még SCHWENN 1940, 163. és DUCHEMIN 1955, 54.

<sup>34</sup> Vö. KAKRIDIS 1979, 145. és POISS 1993, 133.

<sup>35</sup> Már Σ I. 392. ad 16d. GILDERSLEEVE 1890, 238. ad 12. után NORWOOD 1956<sup>2</sup>, 100. Vö. még DUCHEMIN 1955, 73., OSMUN 1967, 7., NEWMAN 1974, 24. és POISS 1993, 132. 36. jegyz. Másként VERDENIUS 1987, 114. ad 15.

<sup>36</sup> *Theog.* 907. skk.

meg. Hogy az erős ilyen hangsúlyos jelenlétének lehet-e valamilyen szerepe a Charis jellemzésében, később látjuk meg, miként azt is, hogy miért emeli ki Pindaros éppen Thaliát nővérei közül. Voltak, akik úgy vélték, Thalia elkülönítése merő formai bravúr, mely a *variatiót* szolgálja, s így az ἰδοῖσα mindhármukra vonatkozik.<sup>37</sup> Miként az első strófában, a felszólítás (ἐπακοοῖτε) követi a megszólítást (Χάριτες). Az ige azonban így éppen elválasztja Aglaiát és Euphrosynét Thaliától. A kérés természetesen rá is vonatkozik, csak így alakja előtérbe kerül, amit az ἰδοῖσα is megerősít.<sup>38</sup> A participium ugyanazt a motívumot hozza a sorban kicsit előbbre, mellyel az előző strófa 4. sorának végén már találkoztunk (ἐπίσκοποι).<sup>39</sup> Ott a látókör szélesebb, a megfogalmazás általánosabb volt, itt szűkebb, az alkalomhoz szabott. Ott a Charisok tekintettek le a Minyasokra, itt Thalia néz rá a vidám ünnepi hangulatban könnyed táncban lépdelő karra.

Az ἰδοῖσα közelebbről nézve nem más, mint maga a kérés tárgya, melyet a fohász kodó az istennő figyelmébe ajánl: hallgass meg kérésemet, nézz le ránk!<sup>40</sup> A fohász szertartásos jellegének következtében a kérés tárgya az elhangzás pillanatában már megvalósult: Asópichos győztes és megénekelt neked köszönhetően. A γάρ-ral bevezetett indoklás az első strófabelivel alkot párt, míg azonban ott a kijelentés egyetemes érvényű volt, itt a jelenre, a győzelmi ünnep pillanatára vonatkozik: Asópichos most valóban ἀγλαὸς ἄνιρ.<sup>41</sup> Világosan megjelenik a σοφός és a καλός hatóköre is. Pindaros a κόμος élén mint dalnok-chorégos (ἀεῖδων) lép fel. Tevékenységének két határozója (Λυδῶ [...] ἐν τρώπῳ és ἐν μελέταις<sup>42</sup>) pontos tükörképe az első strófa τὰ <τε> τερπνὰ καὶ / τὰ γλυκέ(α) kettős alanyának. Az Ὀλυμπιονίκος pedig a győzelemre hivatkozik, miként az első strófa megfelelő sorában a καλός, kiterjesztve a dicsőséget a Minyas ősektől lakott egész földre. Ahogy ott a mon-

<sup>37</sup> Így Σ I. 393. ad 21d, majd CHRIST 1896, 109. ad 14., WÜST 1967, 92., DONT, M. 1983, 128. és POISS 1993, 134. sk.

<sup>38</sup> Helyesen HEYNE 1798, I. 78., DISSEN 1847, II. 171. ad locum, MILLER 1977, 226. és RACE 1990, 101.

<sup>39</sup> Vö. POISS 1993, 131. 27. jegyz.

<sup>40</sup> Így WÜST 1967, 91. A hallási és látási szféra összekapcsolásához vö. O. 7. 11. sk.; P. 1. 72., P. 5. 37. sk., P. 9. 89. és N. 6. 38. sk. Vö. STANFORD 1936, 57. (a színesztéziáról általában 47. skk.) és WÆRN 1952, 15. skk. A spártai Charisok duális alakja, Kléta és Phaenna pontosan ezt a két képességet testesíti meg. Vö. STOLL 1884, 878., DORNSEIFF 1921, 57., DUCHEMIN 1955, 73., BOWRA 1964, 17. és BREMER 1976, 277.

<sup>41</sup> Vö. MULLEN 1982, 85. és DONT, M. 1983, 127.

<sup>42</sup> Az ἐν μελέταις (...) ἀεῖδων fordulat utalhat a Pausaniasnál szereplő (9. 29. 2–3.) ósi Múzsá-triász (Meleté, Mnémé és Aoidé) két alakjára. Ld. még DETIENNE 1973, 12.



dat elején álló σύν (...) ὕμῳ, úgy itt a mondat végére helyezett σεῦ ἔκατι utal a Charistól származó áldásra. A sorkezdő helyzet nyomatékot ad a kifejezésnek, és lehetővé teszi, hogy a hallgató ἀπὸ κοινοῦ vonatkoztassa a σοφός és a καλός sikerére.<sup>43</sup>

A stófa befejező mondata ismét kérdés. A költő Achót, a földi ünnep megsemmisített visszhangját küldi, hogy keresse fel a fiú apját, Kleodamost Persephoné fekete falú házában, s ha látja, vigye meg neki az örömhírt, hogy Asópichos az ő dicsőségére is a győzelem szárnyaival övezte fel fiatal fejét Pisa híres-neves völgyében. Míg tehát az első stófa utolsó harmada a földről az Olymposra vezet, a befejező szakasz ezzel ellentétes, a földről a Hádésba szálló útvonalat jelöl ki. A vers végén elmondhatjuk: e kétstófányi költeményben valóban eget, földet, alvilágot bejártunk.<sup>44</sup>

Az Achó alvilági útját ábrázoló mondatot többszöri megszakítás, előre- és visszautalás valamint *prolēpsis* teszi a visszhang bonyolult ide-oda verődéséhez hasonlatossá. Mindeközben tökéletesen áttekinthető, pontos és szabatos marad, miként az üzenetet némi késéssel, de kristálytisztán továbbító Visszhang.<sup>45</sup> A megszólítás (Ἀχοῖ) után hangsúlyos helyen álló πατρί az olymposi atyát juttatja eszünkbe. Zeust a Charisok magasztalták, Asópichos dicsőségének hírének pedig a látóképességgel felruházott Achó viszi meg az apának.<sup>46</sup> Az ἰδοῖς(α) participium nyomatékos, míg az azonos nyelvtani szerepű φέροις(α) csak a κλυτὰν ἀγγελίαν mondatrészt támasztja. A hír azért κλυτὰ, mert Asópichos κλέος-át tartalmazza, mely immár Kleodamos κλέος-a is. A fiú így teljesíti be apja sorsát, melyre az neve alapján hivatott volt, s melyben halála után fia révén része van.<sup>47</sup> Az ἀγγελία mondandóját a ὅτι-val bevezetett mondat fejt ki, melynek alanya a hangsúly kedvéért proleptikusan kilép az εἴπης

<sup>43</sup> VERDENIUS 1987, 118. ad 15. utal a Charis kettős, győzelmi és műzsai természetére, az ἀπὸ κοινοῦ-ról azonban nem vesz tudomást. Vö. O. 4. 8. sk. GRONINGEN 1942, 223. javítása a 17. sorban (Ἀσώπιχ'), mely a σεῦ-t a győztesre vonatkoztatná, szükségtelen, és megfelel a okság isteni voltáról.

<sup>44</sup> Vö. WÜST 1967, 95. szép szavait: *Von dem Anruf der Sangesgöttinnen über die Schilderung ihres Waltens auf Erden wie im Himmel und ihr gnädiges Blicken auf den gegenwärtigen Gesang im Festzug spannt sich der Bogen bis zum Widerhall dieser Musik im dunklen Haus Persephones, so im Auf und Ab alle Bereiche der Welt durchmessend.*

<sup>45</sup> A visszhang útját festő szórendet KURKE 1991a, 298. sk. jól felismeri, de az apa és a fiú azonosítására vonatkozó meglátása kétértelműséget vél felfedezni a görög szövegben ott, ahol minden világos és egyértelmű.

<sup>46</sup> Vö. DONT, M. 1983, 135.

<sup>47</sup> A fiú és az apa eggyé válását leszámítva hasonlóan KURKE 1991a, 299. Egy epigrammában (*Anth. Pal.* 7. 514. 1. skk.) a fiú, Kleodemos teszi apja, Diphilos nevét híressé. A κλυτὰν jelzőben

elé (υἰόν). Ez az a pillanat, amikor Achó és az apa párbeszédében megjelenik a fiú. A oi jelzi kettőjük találkozását a közös dicsőségben. Az oi a halottra, a νέων a fiatalra utal, s a vonatkozása nélkül lebegő jelző várakozással tölt el, míg nem a lényeges üzenet kimondása (ἔστεφάνωσε) után az utolsó szó (χαῖταν) feloldja a feszültséget. Ha a visszhangot A, az apát Π, a fiút pedig Υ betűkkel jelöljük, a következő ábrát kapjuk:

A   Π   A   Π   A   Υ   A   Π   Υ

Ἄχοι πατρί κ. φέροις Ἄ.Κλεόδαμον ἰδοῖς υἰόν εἴπης οἱ νέων ἐ. χ.

Világosan kiolvasható róla a mondat bonyolultsága ellenére szabályos szerkezete, melynek végén az apa és a fiú találkoznak.<sup>48</sup> Az ὀέθλων πτεροῖσι a győzelmi koszorú metaforája, melynek levelei úgy röpködnek a szélben, mint valami szárnyak.<sup>49</sup> A szélben remegő levél egyszerre a mulandóság szimbóluma és a győzelem halhatatlanná tevő szárnya, mely a magasba röpít.<sup>50</sup> A kettő nem választható el egymástól, miként Asópichos és Kleodamos sem.

Hogy a kérést meghalló és a hallott üzenetet tovább mondó Achó látóképessége hogyan viszonyul Thalia tekintetéhez, arra még visszatérek. Ha azonban azt kellene röviden összefoglalnom, hogy melyek azok a vonások, melyek Thalia alakját kitüntetik, nem kell mást tennem, mint nevének és jelzőinek jelentéshordozó töveit egymás mellé felsorakoztatnom: ΘΑΛ-EPA-ΙΔ-. A ΘΑΛ- a megtermékenyítő és felvirágoztató képességre utal, mely a Charisok kultikus lényegéhez tartozik.<sup>51</sup> Nem szabad tehát a képzet jelentéskörét a symposion örömteli, virágkoszorúkkal ékes világára szűkíteni.<sup>52</sup> Éppen az első strófa mutatta meg, hogy a Charis természete tiltja a szellemi és testi élvezet ellentétének felállítását. Az EPA- látszólag idegen és meglepő elem ebben az együttesben, s szintén további vizsgálat tárgya, hogy az ΙΔ- hogyan viszonyul az első kettőhöz.

Egy lépéssel közelebb kerülünk vizsgálatunk tárgyához, ha most egy másik, érett kori óda egyik nevezetes helyének összefüggésében tekintjük.

foglalt κλέος a költői tette, míg a κυδίων-ban megjelenő (24.) κύδος a pusztá sportolói sikerre utal. A két fogalom viszonyához vö. DETIENNE 1973, 20.

<sup>48</sup> Ezért teljesen elhibázott az ἔστεφάνωσε alanyának Thaliát tenni meg (ahogy azt WILAMOWITZ 1922, 152. szeretné). A nézet kritikájához ld. még MÉAUTIS 1962, 442. és WÜST 1967, 92.

<sup>49</sup> Vö. P. 9. 125. A levél szárnyként való metaforizálásához ld. BOECKH 1821, II. 2., 223.

<sup>50</sup> Vö. STEINER 1986, 28. és főként GRIFFITH 1999, 58.

<sup>51</sup> Helyesen DUCHEMIN 1955, 76. skk. Újabban STEINER 1986, 39. és RAKOCZY 1996, 240.

<sup>52</sup> Ahogy azt MILLER 1977, 228. sk. teszi. Nézetének további kritikájához ld. a 61. sk. oldalakat.

## ΕΠΟΙΠΤΕΥΕΙ ΧΑΡΙΣ ΖΩΘΑΛΜΙΟΣ

Pindaros 464-ben Diagorastól, a rhodosi ökölvívótól kapott megbízást, hogy olympiai győzelmét megénekelje. A 7. olympiai óda elején τηλαυγές πρόσωπον-ként valóságos homérosi hasonlat áll, mely szemléletességében, összetettségében és ragyogó színeiben párját ritkítja nemcsak Pindaros költészetében, hanem a fennmaradt archaikus líra egészében is:

- A' Φιάλαν ὥς εἴ τις ἀφνειᾶς ἀπὸ χειρὸς ἐλών  
 ἔνδον ἀμπέλου καχλάζοισαν δρόσῳ  
 δωρήσεται  
 νεανίᾳ γαμβρῷ προπίνων οἴκοθεν οἴκαδε, πάγχρυσον κορυφὰν  
 κτεάνων,
- 5 συμποσίου τε χάριν κᾶδός τε τιμάσαις ἐόν, ἐν δὲ φίλων  
 παρεόντων θῆκε νιν ζαλωτὸν ὁμόφρονος εὐνᾶς·
- καὶ ἐγὼ νέκταρ χυτὸν, Μοισᾶν δόσιν, ἀεθλοφόροις  
 ἀνδράσιν πέμπων, γλυκὺν καρπὸν φρενός,  
 ἰλάσκομαι,
- 10 Ὀλυμπίᾳ Πυθοῖ τε νικῶντεςσιν· ὁ δ' ὀλβιος, ὃν φῶμαι κατέχωντ'  
 ἄγαθαί·  
 ἄλλοτε δ' ἄλλον ἐποπτεύει Χάρις ζωθάλμιος ἄδυμελεῖ  
 θαμὰ μὲν φόρμιγγι παμφώνοισι τ' ἐν ἔντεσιν αὐλῶν.<sup>53</sup>

*Ut calicem quidam intus rore uvae spumantem a manu divite accipiens  
 donat iuvenili marito propinans domo domum apicem aureum rerum,  
 honorans laetitiam convivii necnon suum propinquum, quo eum mat-  
 rimonio consono admirandum fecit contubernalibus praesentibus, sic  
 ego fungor vice vatis nectar liquidum, donum Camenarum, dulcem  
 fructum mentis mittens athletic Olympiae Pythiisque victoribus. Ille est  
 autem felix, quem fama bona concelebrat. Sed Gratia vivificans alias  
 alium intuetur dulci lyra instrumentoque vocali tibiarum.*

A *vehiculumban* ábrázolt házassági jelenet életszerűsége mit sem veszít azzal, hogy együttesen pontosan kiegyensúlyozott megfelelésben áll a *tenorban* meg-

<sup>53</sup> SNELL és MAEHLER (1987<sup>8</sup>/1989) szövegétől csak annyiban tértek el, hogy míg ők a πάγχρυσον után vesszőt tesznek, én RETTER 2002, 92. skk. érvelése alapján a jelzőt a κορυφᾶν-hoz vonom.

jelenített költővel és mûzsai tevékenységével. A Charis kétszer is felbukkan: egyszer a *vehiculum* részeként (5.), másodszer a hasonlat lezárásaként szolgáló gnómában (11.). Nézzük először a hasonlatot. Az első olvasásra is világosan kirajzolódik, hogy a hasonlat két része és e kettő szereplői pontos párhuzamban állnak.<sup>54</sup> A *τις* megfelelője a költő, a határozatlanság tehát egyszeriben a költői én (*ἔγω*) öntudatának bizonyosságára vált át. A borral telt serleg a költő kezében halhatatlanságot ígérő nektárrá változik, mely a költemény metaforája.<sup>55</sup> A serleg és a nektár esetében a *honnan?* és a *hová?* kérdésre is választ kapunk. A serleg valamely gazdag kézből származik, és a vőlegényhez kerül, a nektárvers a Mûzsák ajándéka, és a győztes atlétáknak szól. Így a kéz a Mûzsáknak, a vőlegény a sportolóknak felel meg. A serleg és a nektárvers átadása kultikus összefüggésben történik, az ünnepélyes gesztust a *δορήσεται* valamint *ἰλάσκειν* ige jellemzi.

Megoszlanak a vélemények abban a tekintetben, hogy a házassági jelenet vajon az *ἑγγυή* szertartásaként, mely leginkább a modern kori eljegyzésnek felelne meg, vagy inkább a *καταγωγή*-t követő esküvőként értendő-e. Az *ἑγγυή*-elmélet ellenzői leginkább azzal érvelnek, hogy Pindaros aligha választotta az előzetes ceremóniát a házasság megkötésének szimbolikus mozzanataul.<sup>56</sup> A másik oldal azonban a menyasszony távollétéből arra következtet, hogy tulajdonképpen lakodalomról nem lehet szó.<sup>57</sup> De talán csak a Pindaros által készített pillanatfelvétel csalóka: a kép középpontjában álló férfiak mellett a menyasszonynak nem marad hely. Pindaros azonban maga sem dönt a két lehetséges szertartás között. A pillanat, melyet ábrázol, elég szimbolikus-jelentőségteljes önmagában is, s éppen ezért látómezőn kívülre tolja a jelenet pontos azonosítása szemszögéből nélkülözhetetlen, ám a hasonlat szemléletes-ségét csökkentő részleteket.

A *vehiculum* alanya egy közelebbről meg nem határozott személy (*τις*), amint bortól pezsgő billikomát a fiatal vőlegény egészségére üríti, majd ajándékként átadja neki, tisztelve a vidám együttlét charisát s egyben rokonát is. Csakhogy az *ἀφνειοὶ χεῖρ* tulajdonosának azonosítása nehézségekbe ütközik, és ez kihat a határozatlan alany értelmezésére is. Van, aki az átadást kizárólag két szereplő között képzelel el. A kéz tehát csakis a *τις* testrésze lehet. A határozatlan névmás-

<sup>54</sup> A párhuzamosságot már YOUNG 1968, 71. skk. is érzékeli, ám éppen a *χεῖρ* sajátos értelmezése miatt (vö. 29. 64. jegyz.) képtelen jól megszerkeszteni. Vö. még BERNARDINI 1983, 158.

<sup>55</sup> Vö. O. 6. 91.; N. 3. 76. skk. és I. 6. 1. skk. valamint Dionys. fr: 1. 1. skk. A halhatatlanság motívumához ld. még DUCHEMIN 1955, 249. és BROWN 1984, 40.

<sup>56</sup> Így VERDENIUS 1987, 45. ad 5.

<sup>57</sup> Így BRASWELL 1976, 241.

ban eszerint az apóst kell látnunk, aki saját kezéből adja át serlegajándékát az ifjú vőlegénynek. Az ἀφνειᾶς ἀπὸ χειρός ebben a felfogásban kétféleképpen szerkeszthető: vagy a közvetlenül utána álló ἐλὼν vonzata lesz, s ez esetben az ἀπὸ a σύν prepozíció vagy a pusztá dativus helyett áll,<sup>58</sup> vagy a δωρήσεται-hoz fog tartozni, s így az ἀπὸ elsődleges, térbeli kiindulópontot jelző jelentése megmarad.<sup>59</sup> Mindkét javaslat eleve gyanút ébreszt, mert felborítja a τις – ἀπὸ χειρός : ἐγώ – Μοισῶν δόσιν (= ἀπὸ Μοισῶν δεδομένον) elemek arányát azzal, hogy a τις és a χειρός ugyanazon személyé. Ugyanakkor RETTER körültekintő és adatgazdag vizsgálata kimutatta, hogy mindkét megoldás erőszakot tesz a görög idiómán. Az első szerkesztési mód ellen az szól, hogy az ἀπὸ ilyen használatára nincs példa a 8–5. század irodalmában, a második azért valószínűtlen, mert a ἐλὼν-t megfosztja jellegzetes jelentéstartalmától, s szerepét az amúgy is kétes adverbiális használatra fokozza le, csak azért, hogy az ἀφνειᾶς ἀπὸ χειρός szintagmát egy több mondatrész után álló igéhez vonja.<sup>60</sup>

Nem marad más hátra, mint az ἀφνειᾶς ἀπὸ χειρός ἐλὼν egységét elfogadni, a ἐλὼν eredeti jelentését visszaadni, az ἀπὸ χειρός bővítményt pedig szintén természetes módon értelmezni, mint a ἐλὼν cselekvésének térbeli kiindulópontját.<sup>61</sup> Ez az olvasat azonnal helyreállítja a görög szavak természetes jelentését, a mondatfűzés ünnepélyes könnyedségét. A χεῖρ így nem tartozhat az alanyhoz, hanem egy harmadik személy kezének kell lennie, melyből a τις átveszi a serleget, a vőlegény egészségére üríti, majd átadja új tulajdonosának.

Minthogy két szereplő helyett hárommal van dolgunk, a τις és az ἀφνειᾶ χεῖρ mögött álló személyek azonosítása egyszerre nehezebbé válik. Az értelmezők többsége a τις-ben továbbra is az apóst látja. Az ἀφνειᾶ χεῖρ meghatározásában ezzel szemben ingadozás mutatkozik, amennyiben az a család gazdag barátja, az após apósa,<sup>62</sup> valamely isteni patrónus<sup>63</sup> vagy egy egyszerű pohárszolga.<sup>64</sup> Egyedül áll véleményével BROWN, aki a viszonyt fordítva látja:

<sup>58</sup> Ez a régebbi kommentátorok: PAUW 1747, 45., SANDYS 1919, 71. és PUECH 1922, I. 94. megállítása. Ld. még FINLEY 1955, 70.

<sup>59</sup> Ez MEZGER 1880, 440., GILDERSLEEVE 1890, 184., BRASWELL 1976, 235., BERNARDINI 1983, 159. 5. jegyz., VERDENIUS 1987, 42. és WILLCOCK 1995, 113. ad locum javaslata.

<sup>60</sup> RETTER 2002, 146. skk.

<sup>61</sup> Így RETTER 2002, 164.

<sup>62</sup> Az előbbi HARTUNG 1855, I. 246. ad 1. javaslata, az utóbbi Hartung megoldásának kísérleti korrekciója YOUNG 1968, 71. részéről, melyet az eredetivel egyetemben azért vet el, mert mindkettő a jeleneten időben és térben kívüli előzetes átvételre utal.

<sup>63</sup> BOWRA 1964, 25.

<sup>64</sup> YOUNG 1968, 72., aki így az ἀφνειᾶ jelzőt is kénytelen *generous*-ként értelmezni. Ugyan-  
így VERDENIUS 1987, 42. ad 1. Kritikájához vö. RETTER 2002, 165. sk. és 310.

a χεῖρ az após keze, a τις pedig valamely közvetítő személy.<sup>65</sup> A kérdést legutoljára vizsgáló RETTER helyesen ismeri fel a hasonlat ökonómiáját biztosító bizonytalansági elvet: Pindaros nyitva hagy egyes kérdéseket, hogy más lényeges mozzanatokat emelhesen ki, s a hasonlat két felét egymásra hangolja. Az eldöntetlen azonosságot jelző kérdőjelet azonban az osztrák kutató az ἀφνειὸ χεῖρ mellé helyezi, a τις az após marad.<sup>66</sup>

A nyelvi megfogalmazás azonban nem éppen ennek ellenkezőjét sugallja? Ha a határozatlansági elv alapján ítélkezünk, s tesszük ezt meggyőződésünk szerint teljes joggal, úgy *per definitionem* a határozatlan névmás mellé kell kerülnie a kérdőjelnek.<sup>67</sup> Én ezért BROWN megoldása mellett foglalkoznék állást, melynek fő erőssége, hogy a közvetítő személy bevonásával megőrzi a τις-ben rejlő lebegtetett azonosságot. Ugyanakkor a Sapphó-töredék, mely javaslatának filológiai támasza, világosan mutatja, hogy a házasságkötésben, annak akármelyik szakaszában, szerepe volt a közvetítőnek.<sup>68</sup>

A költészet tanúságához én most a vázafestészetét szeretném csatolni. Valamikor Sapphó és Pindaros akméja között készült a François-váza néven ismert *kratér*, melynek gazdag festése Péleus és Thetis lakodalmát is megjeleníti.<sup>69</sup> A vers és a vázákép akár ugyanarról az eseményről is szólhat, amennyiben a töredékben a híres-neves menyegző leírását olvassuk. Sapphó verse, a váza ünnepi jelenete és Pindaros ódája ugyanannak a kornak és szemléletnek kifejeződései, az összevetés tehát igencsak helyénvaló. Ami elsőre szembeszökik, az a menyasszony visszavonultsága. A ház oszlopcsarnokának védettségében félénken és szemérmesen tekintget ki fátyla alól.<sup>70</sup> A festő is tudta, hogy a házasság a férfiak dolga. Az ἐγγυή-elmélet védelmezőinek fő érve tehát nem állja meg a helyét: az esküvőn sem a menyasszonyé a főszerep. A ház előtt, a hosszú menet végén vidám, mozgalmas jelenet bontakozik ki: ott vannak a Hórák, a szépség és fiatalság istennői<sup>71</sup> és Dionysos jókora amphorával a vállán. Hestia, Kharikló

<sup>65</sup> BROWN 1984, 39.

<sup>66</sup> RETTER 2002, 313. sk. Vö. MAEHLER 1970, 445.

<sup>67</sup> A τις határozatlan voltához és a jelenet általános jellegéhez vö. BRESSON 1979, 163.

<sup>68</sup> Sapph. fr. 141. 1. skk. V.: κῆ δ' ἄμβροσίας μὲν / κράτηρ ἐκέκρατ' / Ἔρμαις δ' ἔλων ὀλπιν θέοις' εὐινοχόησε. / κῆνοι δ' ἄρα πάντες / καρχάσι' ἦχον / καλλιβον, ὀράσαντο δὲ πάμπαν ἔσλα / γάμβρῳ.

<sup>69</sup> BAUMEISTER 1889. Tafel 74., valamint 1799. sk. A 8. nemeai óda elemzésekor, Zeus és a Hórák kapcsolatának bizonyítására MÉAUTIS 1962, 334. is felhasználja a váza tanúságát.

<sup>70</sup> A képhez vö. Aischyl. Ag. 1178. sk.: καὶ μὴν ὁ χρησμὸς οὐκέτ' ἐκ καλυμμάτων / ἔσται δεδorkώς νεογάμου νύμφης δίκην.

<sup>71</sup> Vö. Pind. N. 8. 1. A menetben feltételezhetően a Charisok is jelen voltak Apollón és Artemis

és Démétér fegyelmezett vonulását Cheirón követi, emberi felsőtestét Iris előrehajló alakja takarja el. A kentaur hátán nyársról vadak lógnak le, nyilván vadászatról tért meg a nászi lakomára szánt friss hússal. A figyelem könyökből felfelé hajlított karjára irányul, mely kézfogásban fonódik össze a vele szemben álló vőlegénnyel. A gesztus ugyanúgy az οἶκοςθεν οἶκοςδε kapcsolat megvalósulását jelképezi, mint Pindarosnál a serleg átnyújtása. Közöttük apró oltár áll, rajta egy *kratér*, a jelenetet hordozó François-váza kicsinyített mása. Az isteneknek szóló áldozat nyilván minden házasságkötési ceremónia kötelező része volt.

A szereplők viszonyából mostanra világossá válhatott, hogy Cheirón a házassági közvetítőnek felel meg.<sup>72</sup> Maga Pindaros is ezt sugallja a *N.* 3. 56. sk. sorával: νύμφευσε δ' αὖτις ἀγλαόκολπον / Νηρέος θυγάτρα.<sup>73</sup> Ha ezt az eseményt kívánta volna leírni a 7. olympiai óda prooimionjához hasonló részletességgel, a τις helyett talán Cheirón neve állna. Néreus mint a lány apja ugyanúgy háttérben marad a nászi menetben elvegyülve, akárcsak az ἀφνειὸν χεῖρ tulajdonosa. Helyette a festő inkább egy magyarázó alakkal kettőzi meg a kentaurt, rávilágítva szerepkörére: Iris a *par excellence* közvetítő, *kérykeionja* ismétli, magyarázza és szentesíti a kézszerítást. Sapphó versében a pálda jogos tulajdonosa, Hermés tölti be ugyanezt a szerepet a pohárral.

Az olympiai óda hasonlatában a τις ugyanilyen közvetítő. Kiletének pontos meghatározása nem lehetséges, de nem is szükséges, hogy azonban feltehetőleg az egyik család valamelyik közelebbi vagy távolabbi rokona, azt a κῶδος (...) ἑὸν kifejezés igazolja. BROWN itt szövegjavítást javasol: a κῶδος (...) ἑὸν helyett κῶδος (...) <v>ἑὸν-t olvasna.<sup>74</sup> Erre azért lenne szükség, mert a κῶδος itt a vőt jelentené, vejét pedig ebben az összefüggésben csak az após tisztelheti, a közvetítő semmiképpen. A megoldás azonban nem a javításban rejlik – ez BROWN érvelésének egyetlen támadható pontja –, hanem a κῶδος értelmezésében.<sup>75</sup> Előfordulásait megvizsgálva látjuk, hogy mindig a házasság révén

társaságában (vö. Hom. *h. Ap.* 197 és *h. Dian.* 15). A Charisok és a Hórák rokonságához vö. Hom. *h. Ap.* 194. és Hes. *erg.* 73. skk. valamint Paus. 9. 35. 1.

<sup>72</sup> Ahogy végső soron a 9. pythói ódában is ezt a szerepet játssza Apollón és Kyréné között. A közvetítés tágabb összefüggéséhez ember és állat között vö. ROBBINS 1978, 96. skk.

<sup>73</sup> ERBSE 1969, 280. sk. világosan látja a közvetítői szerepkört, ám pontos értelmezését nem adja.

<sup>74</sup> BROWN 1984, 42. A javítás BERGK-re megy vissza (1878, 93. in apparatu), SNELL kiadása pedig felveszi a főszövegbe (1959, 26. ad locum). Ugyanígy KIRKWOOD 1982, 100. sk. ad locum.

<sup>75</sup> RETTER 2002, 195. sk. joggal kritizálja BROWN javítását, ám a κῶδος-t illetően megmarad a szűk jelentésnél.

szerzett rokonságra vonatkozik, ám a legtagabb értelemben.<sup>76</sup> Hérodotosnál az athéniak állnak κῆδεια-ban Boreasszal, ami leginkább sógorságnak felelne meg.<sup>77</sup> Boreas Óreithia „férje”, aki ugyanúgy Erechtheus szülötte, mint az athéniak. Aischylosnál a Danaidák és Pelasgos κῆδεια-ja még távolabbi, és az Iótól való közös származásra hivatkozik.<sup>78</sup> Egyedül Sophoklésnál és Euripidésnél jelenti a κῆδος a vő (Polyneikés) és az após (Adrastos) kapcsolatát,<sup>79</sup> azonban itt is κῆδος Ἀδράστου-ról van szó, azaz nem Polyneikés a κῆδος (= vő), hanem Adrastos κῆδος-át szerzi meg azzal, hogy elveszi lányát. Pindaros éppen ezt a határozatlanságot használja fel a τις és a γαμβρός viszonyának érzékeltetésére. A közvetítőnek, legyen bármilyen kapcsolatban is a családdal, a nász pillanatában κῶδος-a, azaz házasság révén szerzett rokona lesz a vőlegény. A éov nem szorul javításra.

Nézzük most a költő szerepkörét a hasonlat második részében. Pindaros a szó legnemesebb értelmében közvetítő istenek és emberek között.<sup>80</sup> Öntudata nem gátolja meg abban, hogy hivatását valamely magasabb erő szolgálatában, ajándékának továbbításában jelölje meg. Miként a bor a szőlő, úgy a dal a költő elméjének gyümölcse (γλυκὺν καρπὸν φρενός), ahol a καρπός nem a kielreeltségre,<sup>81</sup> hanem a származásra vonatkozik: a költemény Pindaros szellemi tulajdona.<sup>82</sup> A kettős motiváció szemléletmódja azonban az archaikus költészetfelfogásra is érvényes.<sup>83</sup> Így lehet a saját természetű gyümölcs egyszerre a Múzsák ajándéka is (Μοισᾶν δόσιν). Ez pedig rámutat egy másik finom

<sup>76</sup> Helyesen LSJ s. v. κῆδος II: *connection by marriage*.

<sup>77</sup> Hdt. 7. 189.

<sup>78</sup> Aischyl. *Hik.* 331.

<sup>79</sup> Soph. *Oid. K.* 379.; Eur. *Phoen.* 77.

<sup>80</sup> Helyesen MÉAUTIS 1962, 405., BRESSON 1979, 163., BROWN 1984, 42. és RETTER 2002, 315.

<sup>81</sup> RETTER 2002, 311. elfelejtkezik arról, hogy a dal születését Pindaros rendszeresen (vő. *N.* 3. 1. skk.) az ünnep helyszínén remekelt *ex tempore* teljesítményként stilizálja. A költő tehát nem előzőleg veszi át a Múzsáktól a nektárt, hanem *in situ*. Ezáltal a élőv jeleneten kívüli eseményként való felfogása is esik.

<sup>82</sup> Vő. *N.* 4. 7. sk. és Aischyl. *Hept.* 593. sk.: βαθεῖαν ἄλοκα διὰ φρενός καρπούμενος (sc. Amphiarao), / ἐξ ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει βουλευματα.

<sup>83</sup> Hésiodos maga vágja a babérfa ágát, melyet azonban a Múzsák nyújtanak át neki (ἔδωκ[...]) δρέψασθαι: *theog.* 30. sk.). Ez az értelmezés a szintelen δρέψασθαι ellen szól; vő. KAMBYLIS 1965, 65., aki Hésiodos kettős, ön- és isten-tudatának jellemzésére is szép szavakat talál. Az *O.* 13.-ban a korinthusi vívmányok forrása egyszerre a Hórák isteni sugallata és a felfedező (εὐρών) leleménye (17.). A *N.* 3.-ban a Múza Pindaros μῆτις-éből fakasztja a dalt (9.). A költő itt is közvetítő (κοινάσσομαι: 12.). Ld. még *fr.* 52k (= *Pai.* 9.) 34. skk. (ὕπὸ δαμονίῳ τινί: 34 ~ μῆδεσι τε φρενός: 37.). A sorokat Apollón és a Múzsák megidézése követi. A költő és a Pierisek viszonyának szép tárgyalását ld. BOWRA 1964, 8. skk.



párhuzamra a τις és az ἐγώ között, és megsemmisíti RETTER egyik komoly érvét a BROWN-féle értelmezés ellen. Hogyan ajándékozhatná el a közvetítő a serleget – kérdezi RETTER –, amire csakis jogos tulajdonosa van felhatalmazva.<sup>84</sup> A rítusban azonban az ilyen pontos megkülönböztetés élet veszti: a közvetítő egyszerre kapja a serleget és válik tulajdonosává, akárcsak a költő a versnek.

A kettős motiváció ráadásul nemcsak a hasonlaton belül jelenik meg a versben. A rhodosi Héliasok kézügyessége Athénétől származik, tőle tanulták,<sup>85</sup> s így mégoly rendkívüli képességük sem minősül szemfényvesztésnek (δαέντι δὲ καὶ σοφία μειζων ἄδολος τελέθει: 53.).<sup>86</sup> Végül maga Diagoras az, aki a hybriszel ellentétes úton jár, σάφα δαεῖς ἅ τε οἱ πατέρων ὄρθαι φρένες ἐξ ἀγαθῶν / ἔχρεον (91. sk.). A δαεῖς a δαέντι-t idézi,<sup>87</sup> a φρένες Pindaros φρήν-jét a prooimionból. Diagoras megtanulta mindazt a jót (ἅ [...] ἀγαθῶν), amit ősei lelke nyilvánított ki neki (ἐξ-ἔχρεον). A külső és a belső itt eggyé válik: az atyák φρένες-e immár Diagoras φρένες-e is, mert az ősök benne élnek.<sup>88</sup>

Visszatérve a költő közvetítő szerepéhez, a ἰλάσκομαι mögött ott vannak, odaértendőek az istenek.<sup>89</sup> Látható, hogy nemcsak a hasonlat első részéből futnak szála a másodikba, hanem visszafelé is, a hasonlított a hasonlatot is értelmezi és gazdagítja. A François-vázán látott áldozati oltár hiányzott a pindarosi nászi jelenetről, a ἰλάσκομαι azonban kárpótol ezért. A költő két módon is az istenek papja: verse adomány az istenektől, ugyanakkor áldozat is nekik, hogy a jövőben is adjanak még győzelmet és verset. Ha a ἰλάσκομαι mögötti imát nevesíteni akarjuk, csak a P. 8. 67. sk. soraira kell gondolnunk, ahol Pindaros arra kéri Apollónt, hogy költői életútjára és a győztesek sorsára egyformán kegyesen tekintsen.<sup>90</sup>

<sup>84</sup> RETTER 2002, 309.

<sup>85</sup> Vö. ζ 233., ψ 160., valamint Sol. fr. 1. 49.

<sup>86</sup> A gnóma illetén értelmezéséhez vö. HEYNE 1798, I, 95. ad 98., aki ebben a Telchisekre tett célzást lát. Másként YOUNG 1987, 154. skk. WEBSTER 1939, 174. pontosan érzékeli a Múzsák (7.) és Athéné (53.) adományának párhuzamát.

<sup>87</sup> Vö. MEZGER 1880, 447.

<sup>88</sup> Egyszerre van tehát (fél)igazuk azoknak, akik a φρήν-t az ősöknek (BOECKH 1821, II. 2., 177.) és azoknak, akik Diagorasnak (THUMMER 1957, 76.) tulajdonítják. Szemléletemhez legközelebb GILDERSLEEVE 1890, 191. ad 91., valamint SULLIVAN 1982, 221. áll.

<sup>89</sup> Így FRÄNKEL 1930, 10., BRESSON 1979, 166., BROWN 1984. 44. 30. jegyz., valamint az ige előfordulásainak és vonzatainak teljes áttekintésével RETTER 2002, 274. skk.

<sup>90</sup> Ugyanez a kettős kérdés hangzik el fordított sorrendben a 6. paian 177. sk. soraiban, amennyiben a φιλεῖτε alakot Rutherforddal az istenekre vonatkoztatjuk (RUTHERFORD 2001, 328.). A győztes további boldogulására irányuló főhász azonban az O. 7. 87. skk.-ben is megjelenik. Vö. RUBIN 1980a, 252. és BERNARDINI 1983, 192.

A kérés annál is indokoltabb, minthogy a Χάρις ζωθάλμιος hol erre, hol arra pillant. Az ἄλλοτε δ' ἄλλον és a θαμά egyaránt a Charis tekintetének kiszámíthatatlanságát érzékeltetik, s teszik a jelenlegi pillanatot, amikor szemé éppen az ünnepelten nyugszik, kivételessé. A Charis műzsai természetéhez nem fér kétség.<sup>91</sup> Világosan utal erre a gnóma: ὁ δ' ὄλβιος, ὃν φῶμαι κατέχωντ' ἀγαθαί és a határozók: φόρμιγγι παμφώνοισι τ' ἐν ἔντεσιν αὐλῶν. A mondat a hasonlat utolsó szavához (νικῶντεσσιν) simul. A gondolat logikai kötőelem nélkül is érthető: győztesek vagytok, és boldogok, a valódi boldogsághoz azonban hozzátartozik a fáma is, melyet csak a költészet képes megadni. Nettek most ez is kijutott, a Charis azonban hol erre, hol arra tekint. Most éppen rátok. A φῶμαι κατέχωντ(ι) tartalmát tehát az ἐποπτεύει Χάρις ζωθάλμιος fejti ki. A költői tevékenység lényegét kifejező Charis ugyanabban a szerepkörben jelenik meg, mint a 14. olympiai ódában: ὃ az, aki a győzelmi ünnep felett tekintetével őrködik: az ΙΔ- és az ΟΠ- jelentésben megfelelnek egymásnak. Ami ott Λυδῶ (...) ἐν τρόπῳ és ἐν μελέταις (...) ἀείδων, az itt φόρμιγγι παμφώνοισι és ἐν ἔντεσιν αὐλῶν. Ami ott κῶμον (...) κοῦφα βιβῶντα, az itt κατέβον (13.). Míg azonban a 14. olympiai ódában a ΘΑΛ- tő adta a Charis nevét, addig itt a jelző alkotóeleme lesz. A ζωθάλμιος nyomatékosan hordozza az életadó (ΖΩ-) és felvirágoztató (ΘΑΛ-) képességet, mely a Charis sajátja. A párhuzam teljességéhez csak az hiányzik, hogy a Charis itt az ΕΡΑ- tőnek megfelelő jelentést sugallja. A 14. olympiai ódában már észleltük a Χάριτες és az ἐρασι- egybecsengését, ennek jelentőségét azonban még nem láthattuk. A 7. olympiai óda továbbsegít ebben.

Az istennő a győztesekre tekint le, a győztes pedig a hasonlat értelmében a vőlegénnyel azonos. BROWN abban látta e megfeleltetés mélyebb értelmét, hogy a házasság elsődleges feladata az utódnemzés, mely a faj halhatatlanságát biztosítja. A férfinak ehhez ugyanúgy ereje teljében kell lennie, mint a győztesnek, aki győzelmével és a győzelemből születő dallal lesz halhatatlanná.<sup>92</sup> Csakhogy a hasonlatban nincs szó gyermekáldásról, és a dal nem gyermekként, hanem a házasságot szentesítő italként jelenik meg. A házasság és a győzelem, a vőlegény és a győztes párhuzama ennél valójában sokkal egyszerűbb szemléletre épül. A 9. pythói óda egésze, az 5. nemeai óda 41. sk. vagy éppen az 1. olympiai óda 22. sora világosan mutatja, hogy Pindaros a győzel-

<sup>91</sup> Helytelenül ad neki kettős, atlétikai és műzsai vonatkozást KRAUSE 1976, 117. és RAKOCZY 1996, 240.

<sup>92</sup> BROWN 1984, 45. A vőlegény férfiaságához vö. Sapph. fr. 111. 5. skk. V.

met rendszeresen a sportoló és Niké nászaként fogta fel.<sup>93</sup> Bár a menyasszony a hasonlat egyik részében sem jelenik meg, elég azonban a nászi hasonlat és a νικώντεσσιν participium, és a Pindarossal gondolkodó számára máris adva van a győztes és Győzelem istenasszony násza. Ezt a házasságot a dal szentesíti, s az erotikus Charis néz le rá, és teszi jó házassághoz illően virágzóvá (ΖΩΘΑΛ-).<sup>94</sup> A Charis házassági szerepköre a régi kultuszban is megtalálható, s valószínűleg a termékenységhezó képesség közvetlen fejleménye.<sup>95</sup> Pindaros szerint is csak szörnyűség származhat abból az egyesülésből, amely-nél nincs(enek) jelen: ἄνευ οἱ Χαρίτων τέκεν γόνον ὑπερφίαλον.<sup>96</sup>

Az 5. sorban a Charis még csak az együttléből (συμποσίῳ) származó öröm volt. A kupa felajánlása maga is χάρις-nak minősül, hiszen ezzel az adományozó az együttlé fényét növeli.<sup>97</sup> A múzsai ünnepet felvígázó Charissá azonban csak a 11. sorban emelkedik. A költő tehát a Múzsák mellett a Charis személyében olyan isteni hatalmat ismer el maga fölött, mely költői működését sikeressé teszi. Mint ember Pindaros egyszerre öntudatos és alázatos, amennyiben a „költészetem isteni eredetű” kijelentés kétféle hangsúlyozással értendő: „én vagyok az isten szócsöve” vagy „én az isten szócsöve vagyok”.

A 7. olympiai óda Charisa ilyen értelemben egyívású a 14. olympiai óda Thaliájával, osztozva annak minden tulajdonságában. Erotikus erejét azonban nem az elvart EPA-tőben, hanem magában nevében hordozza, s ez a nászi szövegösszefüggés alapján válik nyilvánvalóvá. A Charis szerelmi vonatkozása ugyanakkor a 14. olympiai óda Thaliájának ἐρασίμολος jelzőjét is magyarázza. Thalia nemcsak szereti a dalt, hanem képes erőt is sugározni rá. A jelző tehát nem a két sorral elébb Euphrosynénak adott φιλησίμολος kissé ügyetlen vagy éppen gondatlan ismétlése. Az igei-rekciós összetétel ἐρασι-eleme

<sup>93</sup> BROWN 1984, 43. csak ennyit enged meg: *bride* = *prize*. A *bride* = *victory* vonatkozásához vö. ROBBINS 1978, 103. 38. jegyz. és KÖHNKEN 1985, 97., a N. 5. 41. sk.-höz ADORJÁNI 2007, 27. sk.

<sup>94</sup> A ΧΑΡΙΣ ΖΩΘΑΛΜΙΟΣ tehát a vers ezen pontján sem betolakodó motívum, ahogy YOUNG 1968, 75. gondolná. Helyesen MACLACHLAN 1933, 111.

<sup>95</sup> Az Etym. M. s. v. ΓΑΜΗΛΙΑ tud a házasságot oltalmazó Charisokról (γαμήλιαι).

<sup>96</sup> P. 2. 42. contra *fr*: 128b 1. Vö. ESCHER-BÜRKLI 1899, 2162., BRILLANTE 1995, 35. és BROWN 2006, 44.

<sup>97</sup> A χάρις tehát a τιμᾶσαις tárgya, melyet a τε-τε páros kötőszó rendel a κᾶδος mellé. Vö. DISSEN 1847, II. 92., VERDENIUS 1987, 45. ad 5. és RETTER 2002, 261. sk.

a φιλησι -tagot fokozza,<sup>98</sup> s teszi Thaliát mindhárom tulajdonság birtokosává. A két hely a mondottak fényében bízvást megfeleltethető egymásnak:

O. 14.	<u>ΘΑΛΙΑ</u>	<u>ΕΡΑΣΙΜΟΛΠΟΣ</u>	<u>ΙΔΟΙΣΑ</u>
O. 7.	<u>ΖΩΘΑΛΜΙΟΣ</u>	<u>ΧΑΡΙΣ</u>	<u>ΕΠΟΠΤΕΥΕΙ</u>

Jelentőséget kell tulajdonítani annak is, hogy az epilógusban a Charisok viszszernek. Először az emberi szférában: Pindaros azt kéri Zeustól, hogy δίδου τέ οί αιδοίαν χάριν / καὶ ποτ' ἄστῶν καὶ ποτὶ ξείνων (89 sk.). Az αἰδώς lakhelye a szem.<sup>99</sup> A kérés tartalma tehát, hogy minden ember tiszteletet sugárzó szemmel tekintsen a győztesre, ahogy a völegényt a család barátai (φίλων) öveztek csodálattal (ζαλωτόν). Az Eratidák nemzetsége azonban nemcsak a polgártársak és idegenek, hanem a Charisok szemében is kedves: Ἐρατιδᾶν τοι σὺν χαρίτεσσιν ἔχει / θαλίας καὶ πόλις (93. sk.). Az istennők EPA-képessége mintegy kegyenceik nevében tükröződik: az Eratidák azok, akiket a Charisok szeretnek, s akik segítségükkel az egész várost felvirágoztatják. A θαλία-nak joggal adhatunk ilyen nyomatékos értelmet.<sup>100</sup> Rhodos története maga is a Charis adományait példázta: Aphrodité leánya, Rhodos úgy nőtt ki a tengerből, mint egy virágozni készülő rózsabimbó (ΘΑΛ-),<sup>101</sup> Hélios ezt előre látta (ΙΔ-), megszerezte magának a sziget-menyasszonyt, és nászt ült vele (ΕΡΑ-).<sup>102</sup> Így születtek a Héliások, akiknek leszármazottai, az Eratidák, újra és újra a múzsai ünnep virágaiba borítják városukat és a szigetet.

Ha a *communis opinio*t követve a 14. olympiai ódát 488-ra keltezzük,<sup>103</sup> születését huszonnégy év választja el a 7. olympiai óda évétől. Az ábrázolásmód ilyen pontos, szinte képletszerű hasonlósága azonban ilyen időbeli távolságban még egy olyan zárt képi és gondolati rendszerben alkotó költőnél is hihetetlen

<sup>98</sup> Így GILDERSLEEVE 1890, 238. ad 14. A fokozást MILLER 1977, 230. sk. is hangsúlyozza, ám irányként a fizikai szférát jelöli meg.

<sup>99</sup> Vö. Hom. *h. Cer.* 214. sk. Pindarosnál Tritón isten φαίδιμα / ἄνδρὸς αἰδοίου πρόσωψιν θεκάμενος (*P.* 4. 28. sk.) jelenik meg az Argonautáknak, ami szintén a szemből kiolvasható αἰδώς-ra utal.

<sup>100</sup> Így LAWALL 1961, 40. sk., YOUNG 1968, 97., CARNE-ROSS 1975, 188. és STEINER 1986, 35.

<sup>101</sup> A ῥόδον és Ῥόδος azonosításához vö. GILDERSLEEVE 1890, 190., WILAMOWITZ 1922, 364., NORWOOD 1956<sup>2</sup>, 140. és YOUNG 1968, 76.

<sup>102</sup> Hélios és a völegény párhuzamához vö. LAWALL 1961, 39. és RUBIN 1980b, 78.

<sup>103</sup> A scholionok (I. 195. ad 11. in apparatu) a győzelmet a 76. olympias idejére, 476-ra (οΓ') tették, a POxy. 222. azonban egy spártai győztest említ stadionfutásban. ROBERT 1900, 183. a paleográfaiilag legvalószínűbb szövegromlás (ΟΓ') feltételezésével a 73. olympiast (488.) javasolta. Másként (οΘ' = 79. ol. = 464) THEILER 1941, 271. sk.

volna, mint Pindaros, és kénytelenek lennénk azt a véletlen művének betudni, ha nem találunk ráutaló jeleket az életmű többi szakaszában. A következő fejezet célja ezért megmutatni, hogy a ΘΑΛ-EPA-ΙΔ-képzetkör a Charis működésének jellemzéseként Pindaros költészetében rendszeresen előfordul.

## A Charis Pindarosnál

A Charis pindarosi használatának vizsgálatával nem lépek a senki földjére. Két fontosabb munka is említhető, melyek elsősorban a fogalom és megtestesülése jelentésmezéjét járják be.<sup>104</sup> Eredményeikre építve azonban én sajátos nézőpontomnak megfelelően elsősorban azt kutatom, milyen szférához rendelhető a Charis (1), milyen irányba (2) és mi módon hat (3).<sup>105</sup>

Az első szempont (1) szerint beszélhetünk az isteni szférához tartozó Charisról. Az isteni Charis (I) többnyire személyes erőként jelenik meg, ám nem feltétlenül: személy és fogalom között a határ az archaikus korban még átjárható, pontosabban a fogalomképzés filozófiai-nyelvi igénye nem alakult még ki, így a világ tele van „erővel”.<sup>106</sup> A költő Charisa (II) ama ajándék, melyet Pindaros küld vendégbarátainak, s mely a legnagyobb örömet okozza a címzetteknek, a győzelmi óda.<sup>107</sup> Még ha a szó egyértelműen a versre utal is, az ajándék és az öröm jelentéstartalma mindig vele zeng, nem úgy, mint később Bakchylidésnél, ahol a χαρις jelölheti úgy a verset, hogy eredeti jelentése már elhalványult.<sup>108</sup> Végül megjelenhet a Charis az emberi szférában (III), leginkább mint szabad emberhez méltó tiszteletteljes-hálás magatartás.<sup>109</sup>

A második szempont (2) alapján elkülöníthetjük a szubjektív-cselekvő (α) előfordulást az objektív-tárgyi (β) használatától. Az isteni Charis túlnyomó részben szubjektív (I α): az isten χαρις-a cselekszik az ember érdekében. Van azonban néhány hely, ahol a szubjektív értelmezés mellett lehetséges az objektív is (I β): az ember cselekszik valamit, ami χαρις az istennek. A magyarázat abban

<sup>104</sup> SCOTT 1984, 4. skk. és MACLACHLAN 1993, 87. skk. LOEW 1908 régi vizsgálata helyesen határozza meg a χαρις alapjelentését: *quod laetitiam efficit* (2.), ám ezt kissé egyoldalúan vetíti bele minden előfordulásba (Pindaroshoz 53. skk.).

<sup>105</sup> A Charis összes epinikion-beli előfordulásának áttekintéséhez ld. a függelékot.

<sup>106</sup> Vö. DORNSEIFF 1921, 53 sk. és FRÄNKEL 1962<sup>2</sup>, 549. skk. A jelenség mögöttes szerkezetéről általában SNELL 1975<sup>4</sup>, 207 sk.

<sup>107</sup> GUNDERT 1935, 30. skk.

<sup>108</sup> Bakchyl. 3. 98.

<sup>109</sup> A társadalmi Charishoz vö. MACLACHLAN 1993, 73. skk.

áll, hogy az isteni kegy rendszerint hálát vált ki az emberből. Isten és ember kapcsolata tehát mindig kölcsönhatás, ahol a szubjektív oldal feltételezi az objektívét és fordítva. Az 1. olympiai ódában (75. sk.) Pelops arra alapozza kérését Poseidónhoz, hogy ha a szerelmi ajándékok örömet okoztak neki (objektív Charis), akkor most viszonozza (szubjektív Charis).<sup>110</sup> A 8. olympiai ódában a siker érdekében Zeushoz intézett kérések teljesülnek *πρὸς χάριν εὐσεβίας* (8.). Az ember istenfélő magatartása (objektív Charis) készíti Zeust arra, hogy viszonzásképpen valóra váltsa kívánságukat (szubjektív Charis). A 10. olympiai ódában (78. skk.) a dalnak (*κελαδησόμεθα*: 79.) egyszerre tárgya Hagésidamos olympiai győzelme és Zeus hatalmi jelvényei (*βροντῶν [...] βέλος [...] κεραυνόν*: 79 skk.). A győzelem Zeus erejének (*κράτει*: 82.) bizonyítéka és az isten ajándéka (szubjektív Charis), mely dalként Zeusnak is hálaajándék (objektív Charis).<sup>111</sup> Pontosan ez a viszony győzelem (szubjektív Charis), hymnos és Zeus dicsérete (objektív Charis) között az 1. nemeai ódában (4. skk.).

A költői Charis (II α) természeténél fogva szubjektív, hiszen a költő versette az, ami *χάρις* a megrendelőnek. Ide tehát azokat a helyeket sorolom, ahol a fogalom a költemény szinonimája.

Az emberi Charis mutatja a legfejlettebb kölcsönösséget, így szubjektív és objektív előfordulása is viszonylag gyakori. Szubjektív emberi Charis (III α) a hála és tisztelet *cselekvő* megnyilvánulása a jötevővel (*P* 2. 17.), a költővel (*P* 1. 76.), a győztesrel (*O* 7. 89.) vagy a halott ősökkel (*O* 8. 79.) szemben, vagy bármiféle örömteli dolog, ami az emberi szférában jelenik meg (*O* 1. 18. sk., *O* 7. 5, *P* 11. 11. sk., *I* 6. 50.). Objektív emberi Charis (III β) az, ha az egyik ember hálát *ad* és/vagy örömet *okoz* a másiknak: a sportoló az edzőnek (*O* 10. 16. skk.), a győztes az anyjának és az anya a győztesnek (*P* 8. 85. skk., jöllehet negatív megfogalmazásban), a költő a beteg uralkodónak (*P* 3. 72. sk.) vagy a sikeres sportolónak (*O* 10. 11. sk., 93. sk., *N* 7. 75. sk., *I* 3–4. 90. sk.), a vendégbarát a költőnek (*P* 10. 64.), a birtoktárgya a tulajdonosának (*P* 11. 58.).

Amire azonban vizsgálatom elsősorban irányul, az a harmadik szempont (3.): milyen képességekkel rendelkezik a Charis, és hogyan hat? Látni fogjuk, hogy a 14. és 7. olympiai ódában kimutatott jellemzők végigkísérik a Charisokat Pindaros teljes életművén. A ΘΑΛ-EPA-ΙΔ- jelölést megtart-

<sup>110</sup> A DISSEN 1847, II. 21. ad 75. skk. által idézett Verg. *Aen.* 4. 317. sk. jól példázza a rendszert elhanyagolt objektív vonatkozást: *si bene quid de te merui, fuit aut tibi quicquam / dulce meum.*

<sup>111</sup> GILDERSLEEVE 1890, 219. ad locum csak az utóbbit érzékeli: *The victory is Olympian, let us sing, to grace it, Olympian thunder.* Helyesen NASSEN 1975, 235.: *Pindar is (...) honouring the god, who dispenses this divine blessing to those victorious in the contests.*

va és részben kibővítve (ΖΩΘΑΛ-) először azokat az előfordulásokat nézem meg, ahol egy-egy tulajdonság kerül előtérbe, ezt követően pedig rátérek azokra a helyekre, ahol egyénél több motívum kapcsolódik össze.

### ΖΩΘΑΛ-

A motívum kétféle képet idéz fel: a ΘΑΛ- a virágzást és a virágot, a ΖΩ- az életet. A 7. olympiai ódában szereplő összetett melléknevet ezért két részre bontom. ΘΑΛ-lal jelölöm azokat az előfordulásokat, ahol a virág, ΖΩ-val azokat, ahol az életadó víz képzete jelenik meg.<sup>112</sup>

A 2. olympiai ódában a Charisok juttatnak Xenokratésnak ἄνθεα τεθρίππων δωδεκαδρόμων Pythóban és az Isthmoson (50. sk.). Az istennők ezúttal a győzelemért felelősek, az pedig hatásterületüknek megfelelően virágként jelenik meg, melyet a Charisok növesztenek. A képzet alapja, hogy a győzelmet jelképező koszorú is növényi eredetű.

A 9. olympiai ódában a Charisok már a múzsai szférához tartoznak: kertjük van, melyben a dal megannyi zöldellő levelű, tavaszi virág.<sup>113</sup> Ki más lehet tehát a költő, mint a Charisok kertésze, és valóban: σύν τινι μοιριδίῳ παλάμῃ / ἐξαίρετον Χαρίτων νέμομαι κάπον (25. sk.).<sup>114</sup> A παλάμῃ-t vehetjük képletesen, és akkor a költő az isten megbízása alatt teljesít szolgálatot, vagy mint emberi tenyeret, és akkor a Moira által felhatalmazott kézzel kertészkedik.<sup>115</sup>

Hasonló a képzet a 6. pythói ódában, ahol a költő a Charisok és Aphrodité szántóföldjét lazítja: ἦ γὰρ ἐλικώπιδος Ἀφροδίτας / ἔρουραν ἢ Χαρίτων / ἄναπολιζομεν (1. skk.). Az istennők társaságában itt még Aphrodité is megjelenik, akit kedves tekintete jellemez. Az EPA-elem tehát függetlenedik, megszempélyesül, és megkapja az ΙΔ-motívumot is. Az ἦ kötőelem nem kizárást jelent, hanem együttes jelenlétet.

A 10. olympiai óda egyik helyét (78. skk.) már ismerjük. A költő a jelenbeli dal charisa révén az alapító ünnepel vállal közösséget (ἐπόμενοι: 78.), amikor

<sup>112</sup> A motívumot STEINER 1986, 28. skk. és NÜNLIST 206. skk. is vizsgálja, ám jellegzetes összefonódása a Charisszal egyikük elemzéséből sem tűnik ki.

<sup>113</sup> A levél motívumához vö. I. 3–4. 45.: φύλλ' αἰοιδᾶν, a virághoz *fr.* 70a 14.: θάλος αἰοιδᾶν és *fr.* 75. (= *Dith.* 4.) 6.: ἐαριδρόπων αἰοιδᾶν. Az utóbbi töredék 2. sorában az olympiai istenek azok, akik Charist küldenek az ünnepre, és letekintenek rá (8.). A virágzás ennek az isteni Charisnak köszönhető, melyet máshol is az isten plántál (φύτεύει: *fr.* 141. 2.).

<sup>114</sup> Vö. GILDERSLEEVE 1890, 204. ad locum.

<sup>115</sup> Az isten kezéhez vö. O. 10. 21., P. 1. 48. és P. 2. 40., az emberéhez P. 4. 202.

αείδετο δὲ πᾶν τέμενος τερπναῖσι θαλίαις / τὸν ἐγκώμιον ἄμφι τρόπον (76. sk.). A győzelmi dal tehát a virágzó ünnepen érzí jól magát.

Az 5. pythói ódában az ősök föld alatti szelleméhez szívárogo le a kómos hangja, s mint valami síri áldozat táplálja őket (98. skk.).<sup>116</sup> A virágzás motívuma közvetlenül nem érvényesül, a víz megtermékenyítő, életet (vissza)adó hatása (ΖΩ-) azonban annál inkább. Az ὄλβος hasonlóan jelen van a χάρις mellett, akárcsak az *O.* 7. 10.-ben. A holtak és utódok mindkettőben osztoznak: a κοινόν (102.) ugyanúgy vonatkozik grammatikailag a χάρις-ra, mint értelmileg az ὄλβος-ra. Az ὄλβος és a χάρις egyszerre az övék (σφόν: 102.) és fiuké, Arkesilásé (οἰῶ [...] Ἀρκεσίλα: 102. sk.). A 2. olympiai ódában (50.) a Χάρις két élő testvér tulajdona volt győzelemként, itt az élők és holtaké a győzelem költői visszhangja képében.

A 12. pythói ódában a fuvola anyagául szolgáló nádról hallunk, melyet a Kópais tó partján metszenek, Orchomenos, a Charisok városa közelében (25. skk.). Az istennők és a nád egymás mellé helyezése nemcsak „antik fuvolaipari adalék”, hanem azt is sugallja, hogy a Charisok növesztik a nádat, s hogy a belőle készült hangszer hangja charist fog sugározni. Az istennők vég-ső soron itt is a ΘΑΛ- képzésével rendelkeznek.

A 4. nemeai ódában a Charisok ismét a vízzel állnak kapcsolatban. A testi elgyötörttség enyhítésére jó egy meleg fürdő, nincs azonban kíváncsabb a fáradozások kárpótlásaképpen a múzsai fürdönél, melyet a dalok nyújtanak a győztesnek (1. skk.).<sup>117</sup> A költői φρήν-ből kiemelt szó (6. skk.) ebbe az összefüggésbe illeszkedik. A φρήν olyan, mint a mély víz, melyből a nyelv a Charisok segítségével kiemeli a szót (7. sk.).<sup>118</sup> Hasonlóan jár el a Múza a tengeri korallal, mely a vers legkeresettebb szimbóluma, hogy arannyal és elefántcsonttal ötvözze.<sup>119</sup> Óhatatlanul eszünkbe jut a sós tengervízből felmerülő Rózsa-sziget. Mindhárom helyen a cseppfolyós, életadó elem (ΖΩ-) kivirágoztató képessége (ΘΑΛ-) áll a kép mögött.<sup>120</sup>

Az 5. nemeai ódában Aiakos szentélyének előcsarnoka fog virágba borulni

<sup>116</sup> A részletes tárgyaláshoz ld. a 65. sk. oldalt.

<sup>117</sup> A víz motívumának egységesítő szerepét BUNDY 1962, I. 2. és 11. sem ismerte fel. Az εὐφοροῦνα (1.) ~ αἰοιδά (3.) ~ εὐλογία (5.) kapcsolatát helyesebben érzékelteti MACHEMER 1993, 114., jöllehet a νιν (3.) = εὐφοροῦνα azonosítással (135. sk.) nem értek egyet. Az orvos „másik fele” maga a beteg, vagyis a fáradt atléta, akinek személyére-testére (vö. γυῖα: 5.) a névmás természetesen vonatkozik.

<sup>118</sup> Másként BURY 1890, 69. ad 8. és KURKE 1991b, 145.

<sup>119</sup> *N.* 7. 77. skk.

<sup>120</sup> Nem hiszem, hogy a tenger akár a *N.* 7.-ben (SEGAL 1967, 466 skk. és PÉRON 1974a 276.)



a szőke Charisoknak köszönhetően (53. sk.), a 6. isthmosiban pedig a győztesek permetezik a Charisok harmatával a Psalychiadák nemzetségét (63. sk.). Természetesen nem személyesen, hanem a költő segítségével.<sup>121</sup> A 8. isthmosi ódában végül ennyi ΘΑΛ-motívum után joggal értelmezhetjük a Χαρίτων ὄωτος-t az istennők virágainak, melyeket a thébai költő Aigina dicsőségére növeszt (16. sk.).<sup>122</sup>

A ΖΩΘΑΛ-tőhöz tartozó képzetek tehát nagy számban fordulnak elő az isteni, cselekvő Charis jellemzésére: ő az, aki győzelemmel, dallal és ünneppel virágba borítja a győztest és hazáját.

### EPA-ΖΩΘΑΛ-

A Charis már Homérosnál és Hésiodosnál is rendszeresen Aphrodité, Peithó és a Hórák társaságában tűnik fel. A szépség nyilván jó viszonyt ápol a szerelemmel, a rábeszéléssel és a fiatalsággal.<sup>123</sup> Pindaros is érzékeny a Charis és Aphrodité kapcsolatára,<sup>124</sup> a szerelem és a nász charisa nála azonban elsősorban a termékenység motívumából vezethető le. Ezért az EPA- és a ΖΩΘΑΛ-vizsgálatát összevonom, megelőlegezve az összetett előfordulásokat. Olyan helyeket fogok tehát felidézni, ahol a szépség, a szerelem és a nász a termékenység és a virágzás motívumával kapcsolódik össze.<sup>125</sup>

Az EPA- a 2. pythói ódában (42.) negatívan jelenik meg, jelezve, hogy milyen az a szerelmi kapcsolat, melyet nem pártolnak az istennők. A 6. olympiai ódában a versenyzőkre αἰδοῖα ποτιστάξη Χάρις εὐκλέα μορφόν (76.). A Charis megszépíti pártfogoltja alakját az erőpróba közben, akárcsak Athéné Odysseusét: a ragyogó külsőt mint valami életelixírt (ζω-) csorgatja testére.<sup>126</sup> Szépsége győzelemre predesztinálja, s így lesz egyúttal csodálat tárgya a höl-

---

akár az *O. 7.*-ben (NOORWOOD 1956, 141.) a halál vagy a terméketlenség szimbóluma lenne. A tenger gazdag állat- és növényvilágával az antik görögök már a krétai civilizáció idején tisztában voltak.

<sup>121</sup> A költői Charis rendszeres igénybevételével lesz Aigina szigete a Charisokhoz közel álló (*P. 8. 21* skk.).

<sup>122</sup> Vö. BURY 1892, 142. ad locum és SCOTT 1984, 5.

<sup>123</sup> Vö. *E 338.*, Σ 382.; *Θ 364.* skk.; *h. Ap.* 194. skk., *h. Ven.* 61.; Hes. *erg.* 73. skk., *theog.* 64. skk., valamint *Ibyk. fr.* 7. 1. skk. PMG.

<sup>124</sup> *P. 6. 1.* skk. és *Pai. 6. 3.* sk. A Charis Peithóval együtt jelenik meg *fr.* 123. 14. Hermésianax szerint (*Paus.* 9. 35. 5.) Peithó egyike a Charisoknak.

<sup>125</sup> A szemlélet persze már Homérosnál (ξ 347. skk.) megtalálható. Ld. még *Sapph. fr.* 2. 9. skk. V. és *Ibyk. fr.* 7. 1. skk., valamint BURNETT 1983, 266. és 272.

<sup>126</sup> ζ 235 (vö. MACLACHLAN 1993, 31. sk.). Nausikaa ugyanúgy csodálattal szemléli az idegent (237.), mint a nézők a kocsihajtót.

gyek szemében.<sup>127</sup> A Charis tehát azért αἰδοῖα, mert αἰδώς-t kelt a szemekben: az isteni αἰδοῖα Χάρις műve így az emberi αἰδοῖα χάρις, melynek hatásával az *O.* 7. 89.-ben már megismerkedtünk.

A 7. olympiai óda befejezésében az EPA- csak szójáték (Ἐρατιδῶν: 93.) formájában, nem a charis valódi képességeként nyilvánul meg. Ismerve azonban Pindaros hajlamát, hogy a megrendelő nevének különös jelentőséget tulajdonítson, a helyet az EPA- és a ΘΑΛ- (θαλίας: 94.) egybefonódásaként értékelem.

Hogy a 9. pythói óda prooimionjában fellépő Charisok jelentőségét kellőképpen méltatni tudjuk, nem szabad elfelejtenünk a szerelem és nász központi szerepéről az óda egészében.<sup>128</sup> A Charisok teremtenek kapcsolatot a győztes Telesikratés és városa, Kyréné között (Τελεσικράτης Χαρίτεσσι γεγωνεῖν / (...) διωξιππου στεφάνωμα Κυράνας: 3. sk.).<sup>129</sup> Telesikratés nemcsak jó futó, de szép ifjú is, akire áhítózza néznek a helybéli lányok és asszonyok, s férjüknek vagy fiuknak kívánják (97. skk.). Kyréné pedig egyszerre város és világszép hölgy, akit Apollón rabol el, és Aphrodité fogad Lybiában, hogy ott hálják el nászukat (9. skk.), melyre az isten-szerető jellegzetesen virágszedésként utal (37.). A föld így lesz πολύμηλος (6a), πολυκαρποτάτα (7.) és θάλλουσα (8.). Az EPA- és a ΘΑΛ- motívuma tehát a vers egészének fő gondolatait előlegezi meg.

Az erotikus Charis azonban jelen van az emberi szférában is. A dal olyan a győztesnek, mint a gyermek az apának, biztosítva, hogy a gazdagság ne idegen örököszt dagasszon (*O.* 10. 86. skk.). Ekképpen a dal, még ha megkésve jön is, megörvendezteti a hajdani győztest: τὴν δ' ἄδυεπής τε λύρα / γλυκύς τ' αὐλὸς ἀναπάσσει χάριν (93. sk.). Az ἀναπάσσει ugyanúgy a cseppfolyós elemre (ΖΩ-) utal, mint a ποτιστάξει (*O.* 6. 76.).<sup>130</sup> A dal-csecsemőt mint a család κλέος-ának letéteményesét a Μύzsák veszik át nevelésre (τρέφοντι δ' εὐρὺν κλέος / κόραι Πιερίδες Διός: *O.* 10. 95. sk.).<sup>131</sup> Ennek eredményeként a dicsőség nagy (εὐρύ) lesz.

<sup>127</sup> Vö. *P.* 9. 97. skk. és *P.* 10. 59.

<sup>128</sup> Vö. CROTTY 1982, 93. skk., CARSON 1982, 121. skk., KÖHNKEN 1985, 74. sk., valamint 107. skk. és KURKE 1991b, 125. skk. A ΘΑΛ-motívumát hangsúlyozza MACLACHLAN 1993, 95. is.

<sup>129</sup> A στεφάνωμα a γεγωνεῖν belső tárgya. Így GILDERSLEEVE 1890, 339. és CAREY 1981, 67. ad locum. Ugyanakkor beleértendő Telesikratés győzelme is. A στέφανος atlétikai és múzsai formájához vö. GRIFFITH 1999, 57.

<sup>130</sup> Így MACLACHLAN 1993, 90. A költői ἀναπάσσειν-t az ἐπιστάζειν fejezi ki *I.* 3–4. 90b. Vö. még *O.* 10. 99.: καταβρέχων (alany a költő).

<sup>131</sup> Így SCOTT 1984, 8.

Az EPA- motívuma tehát a Charis jellemzésének, ha nem is központi, de a ΖΩΘΑΛ- kíséretében az életmű különböző szakaszaiban felbukkanó eleme.

## ΙΑ-

A tekintet motívumával olyan jellemzőhöz érkeztünk, mely *per definitionem* a személyes-isteni Charis tartozéka. Az isteneknek ősidőktől fogva szeme van, tekintetük pedig támogató vagy büntető célzattal függ a halandókon.<sup>132</sup> Joggal feltételezhetjük tehát, hogy a Charis tekintete az isteni tekintet megfelelője.<sup>133</sup>

Ha pedig a Charisnak szeme van, akkor – a szemléletmód megfordításával – a χάρις a szemben van. Ezért az emberi tekintet is hordozója lehet a Charisnak, mely αἰδώς-szal kapcsolódhat össze. Így sugárzik αἰδοῖα χάρις Diagoras honfitársai és vendégbarátai szeméből (*O.* 7. 89.), és hála a lokrisi lányok tekintetéből (χάρις [...] ὀπιζομένα: *P.* 2. 17.), melyet megmentőjük, Hierón iránt éreznek.<sup>134</sup> Szemükben nemcsak köszönet, hanem biztonság is lefestődik (δρακεῖσ' ἄσφαλές: 20.), amint félelem nélkül kiállnak házuk elé (πρὸ δόμων: 18.).

Ha most visszatérünk az isteni szférába, a 2. isthmosi ódában igazolva látjuk azt a feltételezésünket, hogy az isten és a Charis tekintete egyívású. Pindaros itt megemlékszik Xenokratés pythói győzelméről, ahol Apollón nézett le rá (εἶδ' Ἀπόλλων νιν πόρε τ' ἀγλαΐαν: 18.), és athéni sikeréről, ahol az Erechtheidák Charisai voltak kegyesek hozzá (καὶ τόθι κλειναῖς τ' Ἐρεχθεϊδῶν χαρίτεσσιν ἄραρώς: 19.). A szimmetria azt kívánja, hogy mint Apollón, a Charisok is a versenyzőre függesztett szemükkel juttassák volt győzelemhez. Xenokratés és a Charisok a tekintet motívumában kapcsolódnak össze (ἄραρώς: 19.).

A Charis azonban jellegzetesen a költőt és múzσαι ünnepét tünteti ki. Legszebb példája ennek a 9. pythói óda egy bonyolult részlete, ha azt helyesen értelmezzük:

<sup>132</sup> Vö. TREU 1955, 69. sk., valamint ADORJÁNI 2006, 276. skk.

<sup>133</sup> MARÓT 1958, 662. számára a Charis a Múzsákhoz és Szirénekhez hasonlóan ősi varázslónő. Ebben az esetben szeme is varázsszem lenne. Pindaros azonban elutasítja a varázslatot, helyette az isteni szférára hivatkozik (*O.* 7. 53.).

<sup>134</sup> Az ὀπιζεσθαι látási vonatkozását helyesen ismeri fel SCOTT 1984, 11. és MACLACHLAN 1993, 120. Vö. *P.* 4. 86.: ὀπιζομένων, ahol az iólkosiak néznek félelemmel vegyes tisztelettel Iasónra. Ld. alant a 143. oldalt.

- κωφὸς ἀνὴρ τις, ὃς Ἡρακλεῖ στόμα μὴ περιβάλλει,  
 μηδὲ Διρκαίων ὑδάτων ἀεὶ μέμνεται, τά νιν θρέψαντο καὶ Ἴφικλέα·  
 τοῖσι τέλειον ἐπ' εὐχῇ κωμάσομαί τι παθών  
 89a ἐσλόν. Χαρίτων κελαδεννῶν  
 90 μὴ με λίποι καθαρὸν φέγγος. Αἰγίνα τε γάρ  
 φαμί Νίσου τ' ἐν λόφῳ τρις δὴ πόλιν τάνδ' εὐκλειῖξαι,  
 σιγαλὸν ἀμαχανίαν ἔργῳ φυγών·  
 οὔνεκεν, εἰ φίλος ἀστῶν, εἰ τις ἀντάεις, τό γ' ἐν ξυνῷ πεποναμένον εὔ  
 μὴ λόγον βλάπτων ἀλίοιο γέροντος κρυπτέτω·  
 95 κεῖνος αἰνεῖν καὶ τὸν ἐχθρόν  
 παντὶ θυμῷ σὺν τε δίκῃ καλὰ ῥέζοντ' ἔννεπεν.

*Mutus est ille, qui Herculem non extollit, nec fontis Dirces semper memor est, qui illum Iphiclemque aluit. Ambobus comissabor; quo votum solvar, quotiens bono quodam afficior. Ne Gratiarum vocalium purum lumen me linquat. Affirmo enim me Aiginæ et in valle Nisi ter hanc urbem celebravisse debilitatis taciturnæ expers. Quamobrem omnes cives, sint amici sint hostes, ne sententiam senis maris negligentes obscurant benefactum pro re communi. Ille dixit hostem quoque bene meritum ex imo pectore iure laudandum esse.*

A költő itt Telesikratés régi győzelmeiről készít katalógust. Először jelzi, hogy a nagy sikertörténetből csak egyes mozzanatokot fog kiragadni és kiszínezní, a megfelelő válogatás azonban felér az egészszel. (76–79.).<sup>135</sup> Majd a győzelmi lajstromot egy thébai koszorúval indítja: Iolaos nem hagyta cserben Telesikratést (79. sk.).<sup>136</sup> Szülővárosa említése indítja el azt a hosszú kitérőt és gnómiкус átvezető szakaszt (80–96.), melyet régebben Pindaros apológiájának értelmeztek, mellyel a thébiai elött mentegeti magát, amiért hosszú ideig megfedekezvén szülővárosáról a szicíliai tyrannosokat és az athéni ellenséget dicsőítette.<sup>137</sup> Ma azonban inkább hitvallásként szokás olvasni e sorokat, és

<sup>135</sup> BUNDY 1962, I. 18. meggyőző értelmezését követem. Erről elismerőleg legutóbb YOUNG 1983, 157. skk.

<sup>136</sup> A viv-t sokáig a καιρός-ra vonatkoztatták, így azonban a thébai kitérő teljesen okafogyottá válik. A communis opinioval szemben helyesen SCHROEDER 1922, 86. ad 80., ROSE 1931, 158, majd KÖHNKEN 1976, 63. skk. Újban INSTONE 1996, 134. sk. visszatérne a régi felfogáshoz.

<sup>137</sup> WILAMOWITZ 1922, 269. az előbbiben (vö. LESKY 1971<sup>3</sup>, 230.), FARNELL 1915, 196. skk. és uő 1932, II. 206. sk. ad 79. és 208. sk. ad 93–96. az utóbbiban látja a mentegetőzés okát. FARNELL nézte bizonyult időtállóbbnak; vö. FINLEY 1955, 113. és WINNINGTON-INGRAM 1969, 12.

joggal: Thébai és dicső múltja valóban mindig ihlető forrás a költőnek, hősi példa a versenyzőnek (87. sk.).<sup>138</sup> Thébai hősei, Héraklész és Iolaos juttatták Telesikratést győzelemhez az Iolaeián. Pindaros az atléta sikerét költőként és thébaiként sajátjaként éli át (τι παθών ἐσλόν), azonosul vele,<sup>139</sup> és vele együtt járja a *kómost* (κωμάσομαι) azok (τοῖσι) tiszteletére, akik személyes kérését-fogadalmát (εὐχῶ) meghallgatták. A győzelem megadatott, most itt az idő leróni az ígéretet: a τέλειον így a κωμάσομαι láthatatlan belső tárgyára, a κῶμος-ra értendő.<sup>140</sup> Az *impromptu*-győzelmi dal azonban a Charisok ihlető jelenlétét kívánja meg most is, mint mindig. Ezért a fohászkodás a vers befejező harmada előtt: Χαρίτων κελαδεννᾶν / μή με λίποι καθαρὸν φέγγος.<sup>141</sup> A hang–hallás szférája (κελαδεννᾶν) – mint azt az O. 14. 15. sk. és O. 7. 11. sk.-ben már láttuk – a fény–látás képzetkörével (φέγγος) olvad össze. A Charisok nevükkel szépen alliteráló jelzője (κελαδεννᾶν) nem hagy kétséget: az istennők itt nem a sportolói győzelem, hanem a költői ihlet adói. A fohász ezért nem vonható az εὐχῶ-hoz, nem lehet annak sem szövegszerű kifejtése,<sup>142</sup> sem arra utaló jel, hogy most úgy fordul a Charisokhoz ihletért, ahogy korábban a győzelemért.<sup>143</sup> Ugyanazon imádság megkértszerezését már csak Occam borotvája is tiltja, továbbá a *votumot* teljesítő istenség, és akinek a *votumot* lerójuk, mindig ugyanaz a személy. Ha a *kómost* thébai hősei számára járja a költő, akkor értelemszerűen ők azok, akiket az εὐχῶ szólított, s akiknek most Pindaros megköszöni a segítséget. Az εὐχῶ a győzelemre irányult, míg a Charisoknak szóló kérés arra, hogy legyen elég költői ihlete a győzelmet méltó módon megünnepelni.

A *hymnos*-hagyománynak megfelelően a jelenbeli kérés sikerét a múltra való utalás hivatott biztosítani: a kért segítség akkor sem maradt el.<sup>144</sup> A szöveg

<sup>138</sup> Szép szavakat talál a thébaiságból táplálkozó pánhellén eszme jellemzésére HUBBARD 1991, 29. sk. és 38.

<sup>139</sup> Így PÉRON 1976, 67. és KÖHNKEN 1985, 109. A költő és az atléta közösségéhez általában ld. STEINER 1986, 116. skk., AUGER 1987, 49. skk. és LEFKOWITZ 1991, 166. sk. FLOYD 1968, 198. partiúrája, mely az atlétát magát szólaltatná meg *in persona*, erőltetett.

<sup>140</sup> Így GILDERSLEEVE 1890, 345. ad locum.

<sup>141</sup> Hasonló közbevetett fohászkodáshoz vö. P. 8. 67. skk. (ihletért, isteni támogatásért); O. 8. 55. és I. 7. 39. skk. (φθόνος ellen).

<sup>142</sup> Így HERMANN 1839, 163., FENNELL 1879, 239. ad 89., ROSE 1931, 159. és PÉRON 1976, 67.

<sup>143</sup> Így HUBBARD 1991, 33. sk., jöllehet 33. 42. jegyz. elhatárolódik a PÉRON-féle felfogástól.

<sup>144</sup> Az O. 14. 17. sk. soraival vont párhuzam (HUBBARD 1991, 35. és INSTONE 1996, 136. ad locum) félrevezető, mert ott a γάρ-al bevezetett mondat a jelenre vonatkozik: a kérés kimondása pillanatában már teljesült is. HUBBARD ugyanakkor a Charisok atlétikai érdekeltségét hangsúlyozva a σεῦ ἔκατι-t csak az Ὀλυμπόνικος-ra érti.

itt meglehetősen vitatott, de mivel a kézirati hagyomány egységes, megpróbálom konjektúra nélkül értelmezni. A költő a várost, ti. Thébait, már háromszor, értsd: nem egyszer<sup>145</sup> magasztalta tettével, elkerülve a néma ihletnélküliséget. Az ἔργῳ többeket arra indított, hogy a sort Telesikratésra vonatkoztassák, aki már több helyen hozott dicsőséget városára, Kyrénére.<sup>146</sup> Ám sokkal valószínűbb az ABA-szerkezet: külső „kis” győzelem (79–80.: Théba) – kitérő (80–86.), átmeneti szakasz (87–96.) – helyi „kis” győzelmek (97–103.: Kyréné), mint az ABABA-sorozat: külső „kis” győzelem (79–80.: Théba) – kitérő (80–86.), átmeneti szakasz (87–90.) – külső „kis” győzelmek (90–92.: Aigina, Megara) – gnómius rész (93–96.) – helyi „kis” győzelmek (97–103.: Kyréné). A gyűrűs szerkezet (ABA) mellett szól a P. 8. 61–80. párhuzama is: helyi „kis” győzelem (61–66.: Aigina) – átmeneti szakasz (67–78.) – helyi „kis” győzelmek (78–80.: Megara, Marathón, Aigina).<sup>147</sup> A P. 9. 87–96. ezek szerint a gnómius átvezető részhez fog tartozni: a költő itt művészi crédóját fogalmazza meg. Pindaros ugyanakkor továbbra is vállalja az azonosságot a versenyzővel, s ez eredményezi a sajátos kifejezésmódot.<sup>148</sup> Hogy is kapcsolódnak tehát össze az idősíkok? A κωμάσομαι egyszerre három távlatot nyit meg: a múltat és a jelent, hiszen a jelenbeli kómos egy múltbeli (παθών) győzelem ünneplése, valamint a jövőt.<sup>149</sup> Valahányszor ilyen győzelem éri,<sup>150</sup> nem fog elnémulni,<sup>151</sup> hanem eleget fog tenni hivatásának. A Charisokhoz intézett fohász egyszerre utal a jövőre és hivatkozik a múltra, hogy a 93. sk. soroktól a jelenbeli prog-

<sup>145</sup> A hármas szám többes jellegéhez vö. ad O. 2. 68. alant, 171. sk. oldal.

<sup>146</sup> Vö. HERMANN 1839, 163. (εὐκλείτεος javítással), majd konjektúra nélkül BURTON 1962, 51. sk. (ami grammatikailag alig elfogadható). Újabban CAREY 1981, 94. sk., KIRKWOOD 1981, 19., RACE 1983, 121., D’ALESSIO 1994, 131. sk. és INSTONE 1996, 137. ad locum. HUBBARD 1991, 29. (vö. FENNELL 1879, 240. ad 91. és GUNDERT 1935, 84.) megoldására, aki az ἀμαχανίαν (...) φυγών-t a költőre, az ἔργῳ-t a győztesre vonatkoztatná, ismét Occam borotvája sújt le: a versenyzői tett váratlan betolakodása a költői vallomásba valószínűtlen.

<sup>147</sup> Vö. HUBBARD 1991, 27. a P. 8.-ra való hivatkozás nélkül és a τελεταῖς / (...) Παλλάδος-t (97. sk.) valamint a Γῶς ἀέθλους-t (102.) nem kyrénéi, hanem athéni játékokra értve (vö. 26. sk., 15. jegyz.). A két hely párhuzamát MAAS 1973, 191. (vö. BURTON 1962, 184.) is érzékeli, de a szerkezet hasonlóságát nem használja fel.

<sup>148</sup> Helyesen CHRIST 1896, 211. ad 91. és újabban NASH 1982, 87., aki azonban elfogadja BORNEMANN javítását (Αἰγίνα σε γάρ; vö. MAAS 1973, 190.). A τε = σε azonban bizonytalan: mindhárom pindarosi előfordulása (O. 1. 109.; N. 5. 43., N. 6. 60.) javítás eredménye.

<sup>149</sup> BUNDY 1962, I. 21. sk. dogmatikus megközelítésmódja után PFELFFER 1999b, 48. sk. először látja meg a κωμάσομαι-ban a jövőre irányuló intencionalitást. BUNDY szemléletéhez térne vissza RACE 2004, 88. 35. jegyz.

<sup>150</sup> Vö. HEYNE 1798, I. 377. in nota: *quoties bono aliquo, quod mihi contingit ex voto, beor, afficior.*

<sup>151</sup> Thébait csak a néma (87.) nem dicséri. A szellemes kifejezésmódhoz vö. YOUNG 1979, 142.

ram összekapcsolódják az időfeletti hitvallással: ahogy ő Thébait és hőseit, úgy dicsérje barát és ellenség Telesikratést. Nem létezik ugyanis csak egyetlen törvény, és ő ennek fog eleget tenni: az arra érdemeset, legyen bár ellenségünk, magasztalni kell teljes szívből és az igazság nevében.

E feladat betöltéséhez a Charisok szolgáltatják a fényt, melyre a költői út bejárásához ugyanúgy szükség van, mint a nagyszerű tettek végrehajtásához. Az első esetben a fény metaforikus, az igazság és az ihlet fénye, az utóbbiban valódi, a Nap fénye. Honnan származik azonban a Charisok fénye, mely az ihletet adja? Kézenfekvő, hogy a Charisok szeméből. A bevezetőben említett feltételezés alapján az archaikus görög költészet és filozófia szerint a fényki-bocsátás látás, a látás pedig fényki-bocsátás.<sup>152</sup> A kettő ugyanannak a szemléletnek két oldala. Ahol tehát fény van, ott lennie kell egy sugárzó szemnek. Ahol pedig szem és tekintet van, ott fénynek is kell lennie. A Charis látóképességét már több helyen tapasztaltuk, fényüket (φῆγος) tehát a legegyszerűbben úgy magyarázzuk meg, ha elfogadjuk, hogy az szemükből sugárzik.<sup>153</sup> E tiszta (καθαρόν), isteni fény előtt nem állhat meg semmi ἁμαχανία, legyen az testi vagy szellemi tehetetlenség.<sup>154</sup> A költő csak úgy tudja elkerülni ezt az állapotot, ha fentről a Charis fénye világítja meg múzsai útját. Így érthető, hogy Antimachos miért származtatta Charist Héliostól és Aiglétól.<sup>155</sup>

A Charisok tekintetének φῆγος-a nem egyedülálló kép Pindarosnál. Az 5. pythói ódában Arkesilas kocsihajtóját, Karrhótost ἡῦκομοι φλέγοντι Χάριτες (45.). A folytatásból kiderül, hogy a fény itt is az a múzsai fény, mely az ünnepet örökméltóvá teszi. A 6. nemeai óda egy helye: παρὰ Κασταλίων (...) Χαρίτων / ἐσπέριος ὁμάδω φλέγεν (37. sk.) a fény motívumát összekapcsolja a hangzással – ahogy azt már többször láttuk (P. 9. 89a). A φλέγεν alanya itt a győztes, ám az alakját megvilágító fény forrása továbbra is a Charisok szeme, melyet a költő irányít a győztesre. A ragyogás (φλέγεν) ugyanakkor ellentétben áll az este sötétjével (ἐσπέριος). Nap helyett a Charis néz le Kalliasra.

<sup>152</sup> Vö. MUGLER 1960, 60. KRAPPE 1932, 157. a Charisokban az óind Nap-lovak megfelelőjét látja, s a *g<sup>h</sup>ar*-tövet a ragyogással hozza kapcsolatba. A nézet árnyaltabb újrafelértelmezéséhez ld. BORGEAUD–MACLACHLAN 1985, 8.

<sup>153</sup> A φῆγος ilyen értelméhez vö. megjegyzéseimet a P. 8. 61. sk. és 96. sk. soraihoz alant, 97. oldal.

<sup>154</sup> Az ἁμαχανία mindkettőt – költői és sportolói tehetetlenséget – jelent a 9. paianban (ἁμάχανον: 3.), szellemi és anyagi nyomort a P. 2. 54.-ben, költői meddőséget a 6. paianban (10.), melynek ellentéte az εὐμαχανία (fr. 52h [= *Pai.* 7b] 16. sk.). Vö. HUBBARD 1991, 29. és MOST 1985b, 206. a költői ἀπορία~ἁμαχανία megfeleltetéséhez N. 7. 105.-ben.

<sup>155</sup> Paus. 9. 35. 5.

A tekintet hatékonysága a látás fényelmélete alapján tökéletesen érthetővé válik. A szem és a tekintet tárgya közötti távolságot, mely isten és ember között jelképes módon végtelen, a fény „anyaga” hidalja át. A sugár maga ugyanis bizonyos tartalmak hordozója lehet.<sup>156</sup> Ezek elsősorban szellemi természetűek, s az egyik legfontosabb közöttük maga az erős. *Per analogiam* azonban egyéb tartalmak is megjelenhetnek a fény szövetében, például a megtermékenyítő képesség. Az  $\text{IA-}$  motívuma tehát egykönnyen kapcsolódhat mind az  $\text{EPA-}$ , mind a  $\text{Z}\Theta\text{AA-}$  elemhez. Pontosabban fogalmazva a tekintet és a fény felvevője és hordozója azoknak a tartalmaknak, melyek a szerelemért és a virágzásért felelősek. Most ezeket a kapcsolódási módozatokat nézem meg, miközben a vizsgálatot a motívum előzményeire és néhány jellegzetes fejleményére is kiterjesztem.

### $\text{Z}\Theta\text{AA-IA-}$

A 14. olympiai ódában láttuk, hogy a Charisok mint  $\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\varsigma$ -ok gondoskodnak Orchomenos bőséges vizeiről és csikókban gazdag földjéről, s ők táplálják tekintetükkel a *kómost*. A 7. olympiai ódában pedig a Charis éltető pillantása teszi virágzóvá a győztes és Niké házasságát.

A 7. isthmosi ódában olvasunk még néhány szép sort, melyek az  $\text{IA-}$  és a  $\text{Z}\Theta\text{AA-}$  motívumát elegyítve sajátos viszonyban láttatják a Charist és a költészetet:  $\alpha\lambda\lambda\alpha\ \pi\alpha\lambda\alpha\iota\alpha\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ /\ \epsilon\ddot{\upsilon}\delta\epsilon\iota\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma,\ \acute{\alpha}\mu\nu\acute{\alpha}\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma\ \delta\epsilon\ \beta\rho\omicron\tau\omicron\iota,\ \acute{\omicron}\ \tau\iota\ \mu\eta\ \sigma\omicron\phi\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\omega\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\kappa\rho\nu\ /\ \kappa\lambda\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma\ \epsilon\pi\acute{\epsilon}\omega\nu\ \rho\omicron\alpha\iota\sigma\iota\nu\ \acute{\epsilon}\xi\iota\kappa\eta\tau\alpha\iota\ \zeta\upsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu$  (16. skk.). A régi dicsőség hosszú ideig alhatja Csipkerózsika-álmát. Az isteni Charis ilyenkor álomba merül, szeme lecsukódik, nem sugároz fényt, a halandók feledésben és sötétségben élnek, ha nem érkezik a költő, hogy versének éltető vizével öntözve felébressze. Ilyenkor kivirágzik ( $\acute{\alpha}\omega\tau\omicron\nu$ ), s ha a Múzsák is mellé állnak (23.), ismét ragyoghat.<sup>157</sup>

Termékenységhozó képességgel rendelkeznek Aischylos Eumenisei is, akik hasonlóan a Charisokhoz chthonikus-alvilági lényekből lényegülnek át napfényes védődémonokká.<sup>158</sup> A köznévi  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  ebben az összefüggésben magában

<sup>156</sup> Vö. MUGLER 1960, 61. sk., MALTEN 1961, 10. és RAKOCZY 1996, 32. sk., valamint 42. sk. Ez a szemlélet érvényesül Ulrich von Gutenberg *Minneleich*-jában is: *der schîn, der von ir ougen gât / der tuot mich schône* blüejen (MF 69, 19. sk., kiemelések tőlem – A. Zs.). A szeretett hölgy tekintetének fénye-sugara felvirágoztatja a férfit.

<sup>157</sup> Vö. I. 3–4. 40. skk. Az alvás-fénytelenség, ébrenlét-fény motívumainak kapcsolata (vö. KÖHNKEN 1971, 100.) a szemből sugárzó fény alapján új értelmet lel. A  $\Theta\text{AA-}$  motívumát felismeri FENNELL 1899, 204. ad 19.

<sup>158</sup> Ahogy azt a  $\lambda\epsilon\upsilon\kappa\alpha\iota\ \kappa\omicron\rho\alpha\iota$  megnevezés is jelzi. Vö. PAUS. 8. 34. 3., valamint MACLACHLAN



hordozza alvilági vonatkozását, ám ezúttal áldásos arcát mutatja: δενδροπήμων δὲ μὴ πνέοι βλάβᾳ, / τὸν ἐμὸν χάριν λέγω (*Eum.* 938. sk.). Az Eumenisek χάρις-a itt ugyan *expressis verbis* nem áll összefüggésben a szemmel, erinysi megjelenésükhöz azonban hozzátartozik rettenetes tekintetük.

Aischylos a látással kapcsolatos szokványos szemléletet visszajára fordítja, s így kovácsol belőle hatásos paradoxont. Így rögtön világossá válik a *Choe-phoroi* romlottnak vélt helye (285.). Két egymáshoz közel álló sor (284 ~ 287) azonos kezdete (ἐκ) miatt az írnok szeme lennebb ugrott (287.), és az alatta olvasott sort rossz helyre (285.) írta be, ahol az kissé eltorzult: ὀρώντα λαμπρὸν ἐν σκότῳ νομῶντ' ὀφρύν.<sup>159</sup> Ha azonban visszahelyezzük eredeti helyére, nem kell a 284. után lakúnát feltételeznünk, és a javítás is rögtön adja magát:

- 283 ἄλλας τ' ἐφώνει προσβολᾶς Ἑρινύων  
 284 ἐκ τῶν πατρῶων αἰμάτων τελουμένας.  
 285 {†ὀρώντα λαμπρὸν ἐν σκότῳ νομῶντ' ὀφρύν†}  
 286 τὸ γὰρ σκοτεινὸν τῶν ἐνεργέων βέλος  
 287 ἐκ προστροπαίων ἐν γένει πεπτωκότων  
 285 <ὀρών τε λαμπρὸν ἐν σκότῳ νομῶν τ' ὀφρύν>  
 288 καὶ λύσσα καὶ μάταιος ἐκ νυκτῶν φόβος  
 289 κινεῖ ταράσσει καὶ διωκᾷ πόλεως  
 290 χαλκηλάτῳ πλάστιγγι λυμανθὲν δέμας.

[*Apollo*] *praedixit alios aggressus Furiarum ex cruore patris ortos. Nam iaculum [= acies] obscurum dearum infernalium e mānibus consanguineorum occisorum clarum videns superciliumque in obscuro movens et furor et irritus pavor nocturnus agit agit et expellit urbe corpus aereo verberare oblitum.*

Az Erinyszek szemének sötét sugara (σκοτεινὸν βέλος) élesen (ὀρών [...]) λαμπρόν) lát<sup>160</sup> annak ellenére, hogy szemöldökét sötétbe mártja (ἐν σκότῳ

1993, 146. A κοπή szemgolyót is jelent (vö. latin *pupilla*). A Charisok és az Erinyszek eredeti azonososságához vö. SCHWARZENBERG 1966, 11. skk.

<sup>159</sup> PAGE 1972-es kiadásában 285. sorként *crux*ok között áll, és *non intelligitur*. Ld. még GARVIE 1986, 116 ad 285: *Attempts to make sense of the transmitted text have been unsuccessful.*

<sup>160</sup> A belső tárgyhöz vö. Pind. *N.* 7. 66., a bosszú-istennő éles tekintetéhez Pind. *O.* 2. 41. és Ap. Rhod. *Arg.* 4. 475. sk. Ld. még RAKOCZY 1996, 91. sk.

νομῶν [...] ὀφρύν). Tekintetük és a nyomában felkorbácsolt örület és rettegés űzi-hajtja el a városból Orestés tisztátalan testét.<sup>161</sup>

Az isteni tekintet megtermékenyítő hatása nemcsak az archaikus költészetben van jelen. Kallimachos, aki ugyanilyen filológiai pontossággal olvashatta e helyeket, himnuszaiban nem felejtkezik el Apollón és Artemis tekintetéről, mellyel az állatok szaporaságáról és a gabona növekedéséről gondoskodnak.<sup>162</sup>

## EPA-ΙΑ-

Az erős és a szem motívumának összekapcsolásával olyan képzethez érkezünk, mely a görög költészet közkincsévé vált.<sup>163</sup> Homérosnál az αἰδώς lakhelye a szem.<sup>164</sup> Hésiodosnál, akit Pindaros honfitársaként igen nagyra becsült,<sup>165</sup> s akitől a Charisok nevét is vehette, az istennők szemhéja alól ἔρος csordogál:<sup>166</sup>

τρεῖς δέ οἱ Εὐρυνόμη Χάριτας τέκε καλλιπαρήους,  
Ὠκεανοῦ κούρη πολύηρατον εἶδος ἔχουσα,  
Ἀγλαίην τε καὶ Εὐφροσύνην Θαλίην τ' ἐρατεινήν·  
τῶν καὶ ἀπὸ βλεφάρων ἔρος εἴβeto δερκομενάων  
λυσιμελῆς· καλὸν δέ θ' ὑπ' ὀφρῦσι δερκιδιώνται.

(*theog.* 907–911.)

Az ἐρατεινή jelző Hésiodos modorában nemcsak Thaliára vonatkozik, hanem nővéreire is, ám Pindarosnak ez a sor biztosan fülében zengett, amikor az ἐρασίμολπος jelzõt leírta. Alkman ezt a képet sűríti jelzőbe, amikor

<sup>161</sup> A hely alaposabb elemzését és az érv részletes kifejtését ld. a függelékben (216. skk.).

<sup>162</sup> Kall. *h. Ap.* 50. skk. és *h. Dian.* 129. skk. Vö. Pind. *fr.* 153. 1. sk.: δενδρέων δὲ νομὸν Διώνυσος πολυγαθὴς αὐξάνοι, / ἄγνων φέγγος ὁπώρας. Amennyiben a ἄγνων φέγγος ὁπώρας-t Dionysos értelmezőjeként fogjuk fel – ami a legvalószínűbb szerkesztésmód (így Des Places 1949, 59. és Bremer 1976, 267. sk., másként Dissen 1821, II. 2, 631.) –, a φέγγος az isten szemének megtermékenyítő fénye kell, hogy legyen. RAKOCZY 1996, 243. Apollón és a Nap azonosítását sejti a motívum mögött.

<sup>163</sup> Vö. MÜLLER, H. M. 1980, 29. skk.

<sup>164</sup> Ld. 36. 99. jegyz.

<sup>165</sup> A 6. isthmosi ódában (67. skk.) idézi is. A *theog.* 64. sk. sora a Charisok és Múzsák mellett a ΘΑΛ- (ἐν θαλίης) és az EPA- (Ἰμερος, ἐρατήν) motívumát vonultatja fel. Ez a pindarosi szemlélet kezdeménye.

<sup>166</sup> A Charisok szemének ezen képességébe vetett hit sokáig megmarad. Bizonyíték erre Alkiph. 1. 36: εὐμενεστέροις ὁμμασιν εἶδον ἐκείνην αἰ Χάριτες· οἷον ἐραστὴν ἔχει Μενεκλείδην [...].

Χάριτες δὲ Διὸς δόμον / ἀμφιέπουσιν ἐρογλέφαροι.<sup>167</sup> Ibykos Peithót nevezi ἄγανοβλέφαρος-nak, de társaságában ott vannak a Charisok és Kypris is.<sup>168</sup>

Ha pedig az erős a szemben van, a viszony szokásos megfordításával Erósnak mint isteni hatalomnak is szeme kell hogy legyen. S van is Ibykos nevezetes töredékében: Erős sötétkékszempillái alól epedő tekintettel néz a szerencsétlen halandóra, s csalja bele Kypris hálójába.<sup>169</sup> Ha azonban a szerelmet az emberi szférában értelmezzük, akkor lakhelye a fiatalok és szerelmesek szeme. Pindarosnál Hóra, Aphrodité hírnöke az ifjak és szűzek szemhéján foglal helyet, s kit szelíden, kit erővel tart uralma alatt.<sup>170</sup> Ennek a szemléletnek továbbgondolása adja a 123. töredék képi világát.<sup>171</sup> Az erős közlekedési formája a szemből elővillanó sugár (μαρμαρυζοίσας: 3.),<sup>172</sup> mely találkozási kérésű tekintettel, behatol, s belülről felmelegíti és felolvasztja (τήκεται: 11.).<sup>173</sup> Aki képtelen erre az érzésre, annak szívét hideg tűzzel edzették keményre, s nem ismeri a bájos tekintetű (ἐλικογλεφάρου: 6.) Aphrodité τιμή-jét.<sup>174</sup> A szemben lakó vágy fölött a Vágy szeme örökös az Ibykos által feltárt isteni szférában. Az emberek közötti erős sugarát végső soron az ő tekintete tartja életben. A töredék utolsó ép soraiban Peithó és Charis szövetségét találjuk: Πειθὸ τ' ἐναίεν καὶ Χάρις / υἱὸν Ἀγησίλα (13. skk.).<sup>175</sup> Mindkét hatalom lakhelye Theoxenos szeme.

A ΖΩΘΑΛ-ΕΡΑ-ΙΔ- motívumai a pindarosi életmű minden szakaszában át- meg átszövik a Charis alakját. Központi szerepük a két olympiai ódában tehát nem

<sup>167</sup> fr. 1. 20. sk. PMG.

<sup>168</sup> fr. 7. 1. skk. PMG. Vö. még Aischyl. *Eum.* 970.: ὄμματ' ἀπὸ Πειθοῦς.

<sup>169</sup> fr. 6. 1. skk. PMG. MÜLLER, H. M. 1980, 32. szerint Erős itt nem megszemélyesített „isten”, akinek szeme van, hanem az *erómenos* szemében lakozó isteni erő.

<sup>170</sup> N. 8. 1. skk. Sophoklés (*Ant.* 783. sk.) tovább megy: nála Erős a fiatal lány arcán (értsd: szemében) tölti az éjszakát. Vö. még Sapph. fr. 112. 3. sk. és fr. 138. 2. V.

<sup>171</sup> Vö. HUBBARD 2002, 267.

<sup>172</sup> Vö. BROWN 1989, 12. skk. A szemet és a szerelmet kapcsolja össze Empedoklés mitikus eredetű is, mely a szemet Aphrodité művének tekinti (fr. 86–87 D–K).

<sup>173</sup> Ezt a találkozást ábrázolja Apollónios Rhodios egyik Pindarosra hivatkozó helye (*Arg.* 3. 1017. skk.). A tűz (1018) és az olvadás (1020) mellett jelen van a fény (1021) is. Ld. még *Arg.* 3. 287. sk.

<sup>174</sup> Vö. P. 6. 1 (ἐλικώπιδος), melyet GILDERSLEEVE 1890, 316 ad locum a ragyogó tekintetre ért. Aphrodité τιμή-jéhez vö. még Sapph. fr. 112. 5. V. Aischylosnál a szem egyformán elárulja Aphrodité hiányát ürességével (*Ag.* 418. sk.: ὀμμάτων [...] ἐν ἀχηνίαις, Agamemnón szeméről) és az alattvaló hamis jóindulatát (ὄμματ' [...] / τὰ δοκοῦντ' [...] / ὕδαρ' εἰσαίνειν φιλόττη: 796. skk.) pusztá kifejezésével (*Ag.* 795. skk.).

<sup>175</sup> GRONINGEN 1960, 70. skk. konjektúrája (χαρίσ') számúzná Charist e helyről.

a véletlen műve. Érthető okokból ezek az elemek az isteni szférát képviselő személyes-cselekvő Charis körül összpontosulnak. Ő az, aki képes látni, felvirágoztatni és erőt közvetíteni. A három elem közül rendszerint csak az egyik kerül előtérbe, kivétel az EPA-, mely a ΘΑΛ-lal ötvöződik. Az ΙΔ- alkalmas leginkább arra, hogy az isteni tekintet jótékony, oltalmazó hatását kifejezze, s a látás fényelmélete alapján az EPA- és a ΘΑΛ- motívumaival kapcsolatba lépjen.<sup>176</sup> Így születnek a 14. és 7. olympiai óda valóban egyedülálló sorai, ahol mindhárom elem egyszerre jelenik meg.

Már a Zeus hatalmát hirdető Charisoknál (*O.* 14.) felfigyeltünk arra, hogy alakjuk és szerepük rokon a Múzsákéval. Ábrázolásuk nyomon követésével többször a Pierisek közelségébe kerültünk.<sup>177</sup> Ha a Múzsák esetében is sikerülne kimutatni a szóban forgó elemek némelyikét, a Múzsák és a Charisok rokonságának „genetikai” bizonyítékát tartanánk a kezünkben. A vizsgálat ugyanakkor a Charisok szemszögéből sem lenne érdektelen, hiszen az ábrázolás hasonlósága tovább erősítené azt az állítást, hogy a költészet istennői – legyenek Charisok vagy Múzsák – bizonyos állandó képességekkel vannak felruházva.

## Exkurzus: A Múzsák Pindarosnál

Közhelynek számít, hogy Homérosznál a Múzsák a pontos és gazdag tárgyi tudást sugallják a költőnek.<sup>178</sup> Később azonban a költő büszke öntudatra emelkedésével – s ez a folyamat nem választható el a kardalköltészet jelentőségének megnövekedésétől – hangsúlyossá válik a tárgyi anyag tálalásának módja. Ez azt a nehéz feladatot rója a költőre, hogy a rendelkezésére álló tárgybőségből az alkalomnak megfelelően válogasson.<sup>179</sup> Pindarosban válik az öntudat és

<sup>176</sup> Ez a vonás különbözteti meg Pindarost Bakchylidéstől (19. 5. skk.), akinél a Charisok jelzője *ιοβλέφωροι* (múzsai természet) és *φερεστέφωροι* (atlétikai vonatkozás). Az előbbi azonban pusztán díszítő jellegű, a kép pillanatfelvétél: a Charisnak tekintete van, ám hatása, ereje rejtve marad. A *βάλῳσιν ὀμφὶ τιμᾶν / ὕμνοισιν* (7. sk.) a *φερεστέφωροι* motívumát folytatja: a Charis *τιμῇ-vel* övezi fel a győztest és az őt megéneklő dalt. Vö. SCOTT 1984, 4 és MACLACHLAN 1993, 96.

<sup>177</sup> *O.* 7. 7. skk., *O.* 10. 94. sk. és *I.* 7. 16. skk.

<sup>178</sup> Vö. KRAUS 1955, 71.

<sup>179</sup> Pindaroshoz mint a mítosz adatait (újra)értelmező *ἐμμανεύς*-hoz vö. MAEHLER 1963, 97. szép szavait.

a felelősség érzése a legerősebbé.<sup>180</sup> Ugyanakkor – láttuk ezt a 7. olympiai óda prooimionja kapcsán – tudatában van költészete isteni eredetének, mely egyszerre emeli fel és készíti alá.<sup>181</sup> Ez az oka, hogy a Múzsák mellett megjelennek a Charisok, akik a költemény esztétikailag tetszetős megjelenéséért felelősek.<sup>182</sup> Múzsák és Charisok már Hésiodosznál együtt tűnnek fel. Nála azonban a Charisok csupán másodrangú udvarhölgyek a Pierisek mellett.<sup>183</sup> Pindaros megemeli rangukat, s a győzelmi ódáiban többször fordulnak elő, mint a Múzsák.<sup>184</sup> Összefüggésben állhat ez azzal, hogy az emberek dicsőítése a legkényesebb, nagy tapintatot és körültekintést igénylő feladat.<sup>185</sup> A paianokban – a rendelkezésünkre álló anyag alapján – ismét előtérbe kerülnek a Múzsák, de nem hiányozhatnak mellőlük a Charisok sem.<sup>186</sup> Társulásuk az epinikionokban is gyakori.<sup>187</sup>

A Múzsák ugyanúgy kapcsolatban állnak a termékenységgel, és képesek a költeményt „felvirágoztatni”. Esetleg felmerülhet, hogy a Charisok a Múzsáktól kapták meg ezt a tulajdonságot, miután összekapcsolódtak Hésiodos és Pindaros képzeletében. Ez azonban azért zárható ki teljes bizonyossággal, mert a Charisok ősi-eredeti szerepköre éppen a növényi termékenységet hozó, míg a Múzsáknál ez a vonatkozás meglehetősen vitatott. Ha a Múzsák mégis termékenység-istennő volt,<sup>188</sup> ez csak azt jelenti, hogy eredeti szerepének hasonlósága is alapot szolgáltatott a Charisszal való közösséghez. Ha azonban a Múzsák ilyen vonatkozása pusztán téveszme,<sup>189</sup> könnyen lehet, hogy éppen

<sup>180</sup> Vö. KRAUS 1955, 86., aki talán kissé egysíkúan hangsúlyozza Pindaros személyiségének ezen oldalát.

<sup>181</sup> Helyesen FALTER 1934, 28. sk., MAEHLER 1963, 96. és GIANOTTI 1975, 81.

<sup>182</sup> Tartalom (Múzsák) és forma (Charis) megkülönböztetéshez vö. FALTER 1934, 29., SCHWENN 1940, 81., DUCHEMIN 1955, 60., SCHELIHA 1968<sup>2</sup>, 97., KÖHNKEN 1971, 52. sk. és BUNDY 1972, 79. 95. jegyz. A járulékos jelleg már Homérosznál (ζ 235) is jelen van; vö. LATACZ 1973–1974, 85. A szépség nem pusztán esztétikai kategória: a szép igaz, az igaz szép is. A Charis egyetlen helyen (O. 1. 30.) áll szemben az igazsággal. Vö. BOWRA 1964, 29. sk.

<sup>183</sup> Theog. 64. skk. A Múzsák és Charisok közösségéhez ld. még Hom. *h. Ap.* 189. skk., *h. Dian.* 15; Thgn. 15. skk.; Eur. *Herc.* 673. skk., *Hel.* 1341. skk. és Theokr. 16. 104. skk.

<sup>184</sup> Vö. FALTER 1934, 26. és SPERDUTI 1950, 234.

<sup>185</sup> Az isteni és emberi *φθοῦς* egyaránt leselkedik rá. Vö. MAEHLER 1963, 98. sk.

<sup>186</sup> *Pai.* 6. 3. skk. és 54. skk. A költői én viszonyához felsőbb erőkhöz vagy külső szereplőkhöz a töredékben vö. KURKE 2005, 88. skk., valamint 125.

<sup>187</sup> *N.* 4. 2. sk. ~ 7, *N.* 6. 32. sk. ~ 37, *N.* 9. 53. skk.; *I.* 6. 63 ~ 74. skk., *I.* 7. 17 ~ 23.

<sup>188</sup> Így DUCHEMIN 1955, 249. skk.

<sup>189</sup> Így MARÓT 1956, 278.

a Charistól kapta meg a ΘΑΛ - metaforikus képességét, amikor a költészet istennőjévé lépett elő.

A Múzsza tevékenységeként többször jelenik meg a τρέφειν ige, ami a táplálás, növelés képzetkörébe vonja alakját,<sup>190</sup> vagy más, a növényi életet serkentő cselekvés.<sup>191</sup> A 6. pythói ódában Aphrodité és a Charisok kertje (1. skk.) a Múzsáké is, e kert sarkából szedi múzσαι virágait Thrasybulos: ἄδικον οὐθ' ὑπέροπλον ἦβαν δρέπων, / σοφίαν δ' ἐν μυχοῖσι Πιερίδων (48. sk.). Pindaros pedig nemcsak a Charisok kertjében dolgozik (O. 9. 27.). A 6. nemeai ódában a Pierisek földművese (32.), a 10. nemeai ódában pedig a győztes az, aki a költő megbízásával kiadja a földet a Múzsáknak szántásra (26.).

A víz megtermékenyítő eleme a Pierisek szférájában is megjelenik. Ez teremt szimbolikus közösséget a Charisok és a Múzsák között a 6. paian prooimionjában, ahol a Charisok folyójának, a Képhisosnak a vize a Múzsák parnassosi forrásába, a Kastaliába ömlik (7. sk.). A 10. olympiai ódában a Múzsza indítja el azt a vers-patakot, amely elmosa a tartozás ψᾶφος-át (2, 9. sk.). A 3. nemeai ódában a fiúkar türelmetlenül várja az aiginaí Asópos vize mellett az istennő érkezését (3. skk.). Szomjukat azonban a forrás nem, csak a dal múzσαι itala olthatja (6. sk.). Ekképpen a 4. nemeai ódában sem adhat elég enyhét a fürdővíz, az atléta fáradalmait csak a Múzsák lányai, a dalok csillapíthatják varázslatos fürdővel (1. skk.). A 6. isthmosi ódában a költő az, aki verse végén megitatja hőseit Dirké forrásvizével, melyet Mnémosyné lányai fakasztottak (74. sk.).

A 7. nemeai ódában a víz nem annyira ital, mint inkább tükröző felület (ἔσπετρον: 14.). A győztes sikerével okot és tárgyat ad a Múzsáknak (μελίφρον' αἰτίαν [...] ἐνέβαλε: 11. sk.) képességük megmutatására. A vízbe dobott édes ok hullámokat gerjeszt (ῥοαῖσι Μοισᾶν: 12.), melyek hamarosan elsimulnak, hogy a szép tetteket visszatükrözthessék. A σκοτεινὸς πόντος sötéttségével (61.) szemben a dicséret vizének ragyogása (ῥόδαντος ὥστε ῥοάς: 62.) áll.<sup>192</sup> Ebből a vízből emeli ki a Múzsza a költemény legértékesebb anyagául szolgáló tengeri korallt (79.). A múzσαι víz megkülönböztető tulajdonsága itt tehát a tükrözésre, fényvisszaverésre való képesség. A fénnel azonban megérkeztünk a tekintet motívumához, melyben a Múzsák szintén osztoznak a Charisokkal.

A motívum megalapozója Hésiodos.<sup>193</sup> A szemlélet háttérben az a színről

<sup>190</sup> O. 1. 112. és O. 10. 95. sk. Ld. még Bakchyl. 3. 90.

<sup>191</sup> fr. 70a 14 (= Dith. 1.): ἀέξετ'. Vö. DUCHEMIN 1955, 76.

<sup>192</sup> A sötétség–fényesség ellentétéhez vö. KÖHNKEN 1971, 60.

<sup>193</sup> A Múzsák tekintetéhez Hésiodosnál és a motívum továbböröklődéséhez vö. RAKOCZY 1996, 228. skk.

színre való találkozás áll, mely teljes valóságukban jeleníti meg a helikóni pásztornak az istennőket, akik felfedik kettős arcukat, és felismertetik Hésiodosszal hivatását, hogy megénekelje τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔοντα (32.). Bemutatkozásuk kétféle Múzsát, kétféle költészetet ismertet:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,  
ἴδμεν δ' εἴτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.

(*theog.* 27–28.)

A hazug Múzsákban könnyűszerrel Homéros hazug költészetére ismerhetünk.<sup>194</sup> A hazug Múza azonban csak háttér az igazmondó kiemelésére és felértékelésére, melyet Hésiodos választ és képvisel. Volt, aki az εἴτ' ἐθέλωμεν kikötésben az igazmondás esetlegességét látta, s a két sort egyként a hol igazat, hol hamisat mondó homérosi epika jellemzéseként fogta fel, amelytől a költő elhatárolódik.<sup>195</sup> Ezek szerint azonban a Hésiodosnak megjelenő Múzsák nem azok, akiknek oltalma alá helyezi magát. Feltételeznünk kellene tehát más Múzsákat is, ami nyilvánvalóan képtelenség. Az istennők ugyanazok, csak éppen képesek ilyet is és olyat is mondani, aszerint hogy Homéros vagy Hésiodos Múzsájáról, értsd: költészetéről van szó. A Múzsák tehát nem állítanak egyebet, mint: *Tudunk hazugságot és igazat is sugallni. Te válaszd az igazmondó Múza pártfogását!*

Fontos azt is látni, hogy hazugság (ψεύδεα) és igazság (ἀληθέα) állnak ellentétben. Az ἐτύμοισιν ὁμοῖα nem képezi az ellentét tárgyát, más szóval a valóság nem az igazság vagy hazugság kritériuma. Ez a felismerés nemcsak Hésiodos, de Pindaros költészetről alkotott felfogását is meghatározza. Mindketten arra kaptak felhatalmazást a Múzsáktól, hogy az igazat mondják, ne csak a valódit. Lehet ugyanis valami hazug úgy, hogy a valódihoz hasonló, és lehet igaz úgy, hogy esetleg <οὐκ> ἐτύμοισιν ὁμοῖα.<sup>196</sup> A valóság ismérve ugyanis a külső világgal, az igazságé valamely magasabb etikai-teológiai valósággal való megfelelés. Hésiodos két műve közül a *Theogonia* a teológiai igazságot akarja felmutatni a hamis homérosi istenképpel szemben, az *Erga* a munka és a δίκη éthosát a jogbitorlók világával szemben.<sup>197</sup> Mindkettő többről beszél te-

<sup>194</sup> Vö. többek között LUTHER 1935, 125. és LESKY 1971<sup>3</sup>, 115. Vö. Pind. *N.* 7. 21. sk.

<sup>195</sup> NEITZEL 1980 egyébként igen éleselméjű tanulmányának ez az egyetlen állítása (391.), mellyel nem tudok egyetérteni.

<sup>196</sup> Pindaros vonatkozásában ugyanez érvényes. Vö. PAVESE 1975, 79. 137. jegyz.: *il vero può essere talvolta incredibile* (*P.* 10. 48–50.; *N.* 9. 33) *e il falso credibile.* (*O.* 1. 30. skk.)

<sup>197</sup> Vö. NEITZEL 1980, 399.

hát, mint a valóság, s az igazság nevében Hésiodos ugyanúgy képes kiigazítani a mítoszt, ahol esetleg Zeus becsületét sérti, mint Pindaros nem egy esetben.<sup>198</sup>

A Múzsák ilyenformán Hésiodos számára már nem egyszerűen a tárgyi anyag, a μῦθος szállító, hanem a filozófiai igazság szavatolója is.<sup>199</sup> Az igazság megtalálása nem nehéz, mert fénye van. Aki ismeri az igazságot, az egyszerűen lát. Aki nem látja és hazudik, az vak.<sup>200</sup> A fényes igazság ellentéte a sötét hazugság. Az emberi látás azonban tökéletlen, s csak akkor képes szeméből fényt kibocsátani, ha a szem belső fényét a Nap külső fénye is megtámogatja.<sup>201</sup> Az igazságot is csak akkor tudja meglátni, ha az isteni szempár fénye életre kelti tekintetét. Metaforikus és valódi látás viszonyáról, az emberi szem esendőségéről beszél Stésichoros esetének (Plat. *Phaidr.* 243 A–B) mélyebb értelme. A költő megvakult, mert Helenét gyalázni merte. Fizikai vaksága azonban csak anekdotikus kifejezése metaforikus vakságának, mely nem engedte, hogy a valóságon túli magasabb igazságot meglássa.<sup>202</sup> Amint felismerte hibáját, és meglátta az igazságot, szeme fényét is visszanyerte.

A Múza szeme, mellyel születése pillanatában rátekint arra, aki kedves neki, ebben az összefüggésben nyeri el valódi értelmét. Hésiodos Múzsái először a királyokra néznek: ὄντινα τιμήσουσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο / γεινόμενόν τε ἴδωσι διοτρεφέων βασιλῆων (81. sk.). Ezután hallunk a Múza tekintetének hatásáról, majd visszakanyarodunk a költőkhöz: ἐκ γάρ τοι Μουσέων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος / ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κιθαρισταί, / ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆς (94. skk.). Múzsai tekintet – múzsai adományok – királyok és költők: az archaikusan elliptikus szerkezet is világosan jelzi, hogy a Múzsák jótékony tekintete a költőknek is dukál.<sup>203</sup> Ha tehát a következő gnómius megállapítás levonja a tanulságot: ὁ δ' ὄλβιος, ὄντινα Μοῦσαι / φίλωνται: γλυκερὴ οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδὴ (96. sk.), a φίλωνται (97.) mellé odaértendő az ἴδωσι (82.) is. Amikor pedig Hésiodos azt kéri tőlük: δότε δ' ἡμερόεσσιν ἀοιδὴν (104.), akkor azt is kéri: tekintsetek rám. Tekintetük pedig ugyanúgy ὄλβιος-szá teszi az embert, mint a Charisé az O. 7. 11.-ben.

<sup>198</sup> Vö. KIRKWOOD 1982, 20: *Pindar's desire for the ὁρθὸς λόγος is a Boeotian tradition.* A *veritas* tökéletlen voltához és a költő megfelelő magatartásához ld. KOMORNICKA 1972, 236. skk.

<sup>199</sup> Így SPERDUTI 1950, 231.

<sup>200</sup> A látás és az igazság valamint a vakság és a hazugság összefüggéséhez ld. a következő fejezetet, főként a 71. sk. oldalakat.

<sup>201</sup> Így MUGLER 1960, 63.

<sup>202</sup> Vö. FRÄNKEL 1962<sup>2</sup>, 322. 7. jegyz.

<sup>203</sup> A részlet szerkezetét a legjobban még mindig FRIEDLÄNDER 1914, 10. tárja fel.



A Múzsák tekintete tehát Hésiodos *Theogoniájából* kerül be Pindaros költészetébe, s ott a Charisok jellemzésére kialakított rendszerbe illeszkedik. A 7. isthmosi óda 23. sora: φλέγεται δὲ ἰοπλόκοισι Μοῖσαις (ti. a győztes Strepsiadés) rögtön érthető, ha a φλέγειν már ismert jelentését nézzük: tekintetének tüzével felgyújt. A P. 5. 45. szemléletével van dolgunk. A különbség merőben formai: φλέγεται – φλέγοντι. Hogyan lehet a közember a Múzsák tekintetének kitüntetettje? Úgy, hogy a pindarosi győztes a hésiodosi király megfelelője. Az uralkodók és arisztokraták az epikus hagyománynak megfelelően a kardalköltőnél is rendszerint ékesszólók.<sup>204</sup> A Múzsához legközelebb azonban mégis a költő áll. Ő az, aki az istennő tekintetét ráirányítja a győztesre, s így fürödhet az a Pierisek szemének tüzeiben.

A dalok, mint a Múzsák lányai,<sup>205</sup> anyjuktól megöröklik szép arcukat-tekin-tetüket is (ἀργυρωθεῖσαι πρόσωπα μαλθακόφωνοι αἰοδαί: I. 2. 8.). A régi szép időktől eltérően azonban már nem többek árucikk-nél (ἐπέρναντο: 7.). Az ezüstözött arcú dalok Múzsá-anya néha ugyanezt a mesterséget kénytelen üzni és hangját bocsátani áruba (Μοῖσα [...] εἰ μισθοῖο συνέθειν παρέχειν / φωνὰν ὑπάργυρον: P. 11. 41. sk.). A 3–4. isthmosi ódában pedig talán nem túlzás a Múzsák tekintetében keresni azt a tüzet, mely a himnuszok fáklyájának meg-gyújtásához szükséges: προφρόνων Μοισῶν τύχοιμεν, κείνον ἄψαι πυρσὸν ὕμνων (61.).

A Charisok és a Pierisek segítenek prófétájuknak az ihlettelenséget (ἁμαχανία) messzire üzni a 6. paianban (3. skk.). A Múzsák nélkül ugyanis lehetetlen megtalálni (ἁμάχανοι ἐν εὐρέμειν: 53.) a célhoz vezető utat. Ők adnak itt (54. skk.) és a 7b paianban (=fr: 52h) εὐμαχανία-t:

- 15 ἐ]πεύχο[μαι] δ' Οὐρανοῦ τ' εὐπέπλω θυγατρί  
Μναμ[ο]σύν]α κόραισι τ' εὐ-  
μαχανίαν διδόμεν.  
τ]υφλα[ῖ γὰρ] ἀνδρῶν φρένες,  
ὅ]στις ἄνευθ' Ἑλικωνιάδων  
20 βαθεῖαν ε. . . [ . . ] ων ἐρευνᾷ σοφίας ὁδόν.

fr: 52h (= *Pai. 7b*)

<sup>204</sup> P. 1. 86., P. 5. 109. skk. és 114., valamint P. 6. 49. A nyugat-lokrisiak múzsai természetéhez vö. O. 11. 17. skk., egy kyrénéi előkelő (Damophilos) költői tehetségéhez P. 4. 295. sk. A költő és uralkodó közösségéhez ld. még DUCHEMIN 1959, 380. skk.

<sup>205</sup> N. 4. 3.: Μοισῶν θυγατρὲς αἰοδαί.

A költő Mnemosynéhez és lányaihoz fohászkodik, hogy támogassák tevékenységét. Utána a kérés indoklása (γάλλ) következik, hivatkozás a Múzsák képességére-erejére, mely ezúttal nem pozitív, hanem negatív formát ölt: az ember értelme vak, azaz erőtlenségre,<sup>206</sup> ha nem hagyatkozik a helikoni Múzsákra.<sup>207</sup> Jóllehet a gondolat világos, a 20. sorban mindeddig nem sikerült meggyőzően kiegészíteni a szöveget. A javaslatok között van nyelvileg kétes (ἐλ[θόν]των: GRENFELL–HUNT), groteszk (ιλ[γγ]ιτών: SANDYS), paleográfaiul kevésbé valószínű (εὐθ[ρό]νων: SCHROEDER), semmitmondó (ἐμ[πα]τών: SNELL) vagy logikailag képtelen (ἐλα[ύ]ων: D’ALESSIO<sup>208</sup>). Bármely kiegészítésnek figyelembe kell vennie, hogy az ε után minden bizonnyal λ betű következett,<sup>209</sup> s hogy D’ALESSIO szemtanúsága szerint az ε és az ω között öt helyett inkább csak négy betű állhatott.<sup>210</sup> A sor metrikai formája valószínűleg *ia gl (iambos glykóneus)*, a lakónában tehát creticusra lehet számítani.<sup>211</sup>

Az értelmezésnél Platón egyik helye van segítségünkre, mely Pindarost parafrázálja:<sup>212</sup>

τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία, λαβοῦσα ἀπαλήν  
καὶ ἄβατον ψυχὴν, ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατὰ τε ὥδας καὶ  
κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα  
τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει· ὃς δ’ ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ  
ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, πεισθεὶς ὥς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς  
ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτὸς τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν  
μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονούντος ἠφανίσθη.

(Phaidr. 245 A)

<sup>206</sup> Vö. N. 7. 23. sk. és D’ALESSIO 1995, 179. sk., 74. jegyz.

<sup>207</sup> Az *anakoluthon*hoz (ἀνδρῶν [...] / ὅστις) vö. P. 3. 21. sk. (φῶλον ἐν ἀνθρώποισιν [...] / ὅστις).

<sup>208</sup> D’ALESSIO 1994, 126. 32. jegyz. és uő 1995, 169. 52. jegyz. Az értelmezés első látásra nagyon megnyerőnek tűnik, mert látszólag a Múzsá-fogat motívumát (ἄρμα / Μοῖσαι: 13. sk.) folytatja. A múzsátlan emberek azonban egyáltalán nem szállhatnak fel a Múzsák kocsijára (az ἐλαύνειν tehát *contradictio in adjecto*-t tartalmaz), hanem csak gyalogolhatnak.

<sup>209</sup> Vö. SNELL–MAEHLER 1987<sup>8</sup>/1989, II. 37. in apparatu ad locum.

<sup>210</sup> D’ALESSIO 1995, 169. 52. jegyz.

<sup>211</sup> Az iambikus elem Bakchylidésnél (18. 7) is előfordul. E megfigyelésért Herwig Maehlernek tartozom köszönettel.

<sup>212</sup> Az aligha véletlenszerű párhuzamra felfigyeltek: FARNELL 1932, II. 409. ad locum, FALTER 1934, 20., FRIEDLÄNDER 1941, 51. sk., D’ALESSIO 1992, 367. 39. jegyz. (vö. uő 1994, 126. 32. jegyz. és 1995, 168. 50. jegyz. [itt azonban elsősorban Parmenidész költeményének prooimionjáról van szó, melyet Pindaros alapul vett]) és RUTHERFORD 2001, 249.

Platón-Sókratész a tágabb szövegösszefüggésben az isteni μανία megjelenési formáit elemzi. A harmadik a költői ihletettség esete. Ezt Sókratész, akárcsak Pindaros, a Múzsáknak tulajdonítja. Egyértelmű Pindaros-utalássá a negatív vonatkozó mondat avatja Platón megfogalmazását: ὅς (~ ὅστις) (...) ἄνευ μανίας Μουσῶν (~ ἄνευθ' Ἐλικωνιάδων). A platóni felfogás eredetisége abban áll, hogy a filozófus a múzσαι lelkesültség irracionális jellegét hangsúlyozza, és a Μοῦσα nevet népetimológiailag a μανία-ból vezeti le.<sup>213</sup> Pindarosi a ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται fordulat, melynek a ὁδὸν felel meg: az úton haladva (ἀφίκηται) ér cél (θύρας) az ember. A továbbiakban Platón kissé szabadabban fogalmazza újra Pindarost: σοφία helyett az ellentétes fogalmat: τέχνη használja, az ἀτελής értelmileg a τρυφολί-nak felel meg. Ez arra a költői tevékenységre vonatkozik, mely a Múzsák szentsége (τέλος) híján cél (τέλος) téveszt.<sup>214</sup> Múzsai μανία nélkül alkotó „józan” (σωφρονούντος) költő műve elhomályosul (ἡφανίσθη) az isteni ihletettség hatása alatt álló (μαινομένων) költészete mellett. Az ἡφανίσθη ige így a τρυφολί optikai metaforáját folytatja. A σωφρονούντος formailag a φρένες-re vonatkozik, melyek a Múzsák nélkül Pindarosnál vakok, Platónnál túlságosan is józanok, s éppen ezért terméketlenek (~ ἀτελής).

Sókratész-Platón ilyenformán az istentől ihletett és az „istentelen” költészet ellentétének pindarosi mozzanatát ragadja ki, s ezt használja fel a magáι μαινόμενοι-t és σωφρονούντες-t szembeállító költészetfelfogásának megfogalmazásához.<sup>215</sup> Az emberi tudás semmissége ugyanakkor egy másik töredékes paian témája is, mely közelebb juttat a *fr.* 52h 20 kiegészítéséhez:<sup>216</sup>

τί ἔλπεαι σοφίαν ἔμμεν, ἂν ὀλίγον τοι  
 ἄνῆρ ὑπὲρ ἀνδρὸς ἴσχει;  
 οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως τὰ θεῶν  
 βουλευμάτων ἐρευνάσει βροτέα φρενί·  
 5 θνατὰς δ' ἀπὸ ματρός ἔφυ.

(*fr.* 61.)

<sup>213</sup> Másik etimológiai magyarázatot ad Platón: *Krat.* 406 A: ἀπὸ τοῦ μῶσθαι, az igazság kereséséről (φιλοσοφία).

<sup>214</sup> Vö. (jóllehet atlétikai vonatkozásban) ἀτελεῖ νόφ (*N.* 3. 42.), mely azt az ember jellemzi, aki pusztá tanultsággal (διδακτά: 41 ~ τέχνη) akar sikereket elérni. Az ellentétéhez múzσαι összefüggésben vö. μαθόντες (~ διδακτά) – ἄκραντα (~ ἀτελής) (*O.* 2. 86. sk.). Ld. még ἀτελεῖ σοφίας καρπὸν (*fr.* 209), amelyet FRIEDLÄNDER 1941, 52. is idéz.

<sup>215</sup> Vö. FRIEDLÄNDER 1941, 52.: *it* [Pindaros töredéke] *establishes the contrast between inspired poet and the mere craftsmen.*

<sup>216</sup> Az összefüggésre D'ALESSIO 1992, 367. is felhívja röviden a figyelmet.

Itt ugyan az isteni szándék kifürkészhetetlenségéről van szó, ám az emberi bölcsesség, melyben az emberek nem sokban különböznek egymástól az isten mindentudásához képest (σοφίαν ~ σοφίας; βροτέα φρενί ~ τυφλαί [...], φρένες), valamint az igazságot kutató magatartás (ἐρευνάσει ~ ἐρευνῶ) mindkét töredék központi gondolata. Az ἔλπεια nyomatékos jelentést kap: Az ember reménykedik önnön értelmében, ám hiába. Éppen ezért a vizsgált paian-töredék lakúnáját én az ἐλπίδων szóval egészíteném ki, a σοφίας-t az ἐλπίδων-nal (*genitivus objectivus*) kapcsolnám össze, az ἐλπίδων pedig a ὁδόν-nal (*genitivus possessivus*): *Vak az, aki a Múzsák nélkül keresi a bölcsesség iránti remények mély(értelmű) útját.*<sup>217</sup> Jóllehet mind ez idáig a σοφίας-t nemcsak javították a *fr.* 52k (= *Pai.* 9) 4 alapján,<sup>218</sup> hanem az ottani szerkesztésmód hatására össze is kapcsolták a ὁδόν-nal, semmi sem kötelez arra, hogy a σοφίας ὁδόν egységét készpénznek vegyük.

Pindaros ugyanakkor a Ἑλικωνιάδες névvel egyértelműen Hésiodos Múzsáira hivatkozik.<sup>219</sup> Ha pedig a múzsai segítség megnyilvánulását pontosítani akarjuk, akkor kézenfekvő a helikoni istennők jóindulatú (~ φίλωνται: *theog.* 96.) tekintetére (~ ἴδωσι: 82.) gondolni, mely fényével eloszlatja az emberi értelemre nehezedő sötétet. A magassággal szemben a bölcsesség mély (βαθεῖαν) útja áll.<sup>220</sup> A Múzsza tekintete bevilágítja ezt az utat, és fölfedi a dolgok mögött rejlő mélyebb összefüggéseket.<sup>221</sup>

Pindarosnál tehát a Múzsza szeme nemcsak születésekor vetődik az *animosus infans*-ra, hanem minden olyan pillanatban, amikor emberit meghaladó feladatot vállal. Ennek a hitnek ad szép kifejezést Kallimachos az *Aitia* prólógusában: Μοῦσαι γὰρ ὅσους ἴδον ὄθματι παῖδας / μὴ λοῶ, πολιοὺς οὐκ ἀπέθεντο φίλους (37. sk.). Akikre a Múzsák csecsemőként nem néztek ferde szemmel, azokat öregkorukban sem teszik le ölükből.<sup>222</sup>

<sup>217</sup> A hiú reményhez és vaksághoz vö. alant a 148. sk. oldalt.

<sup>218</sup> GRENFELL – HUNT 1908, 101. ad 15. a σοφίας alakból. A romlás dittográfia feltételezésével nagyon valószínű, a javítás kézenfekvő.

<sup>219</sup> A győzelmi ódáiban kétszer: *I.* 2. 34. és *I.* 8. 58. A hésiodosi vonatkozásra hívja fel a figyelmet BOWRA 1964, 34.

<sup>220</sup> Vö. SNELL 1981, 29., aki a mélységet (βαθεῖαν) az emberi intellektus erőfeszítésének (πόνον: 22.) eredményeként látja. A keresés sikeréhez azonban szükség van az isten útmutatására is. A kettős motiváció szemléletmódjáról van tehát szó itt is, melyet természetesen SNELL is érzékel (1981, 29. sk.).

<sup>221</sup> A mélység képzetéhez vö. *N.* 4. 8., a látással való összekapcsolódáshoz Aischyl. *Hik.* 407. skk.: δεῖ τοι βαθείας φροντίδος σωτηρίου / δίκην κολυμβητήρος ἐς βυθὸν μολεῖν / δεδorkὸς ὅμμα μὴδ' ἄγαν ὥνωμένον (...).

<sup>222</sup> A kallimachosi hitvallás és Hes. *theog.* 82. összekapcsolásához ld. Σ ad Hes. ad locum.

A Múzsák így osztoznak a Charisokkal mind a ΖΩΘΑΛ-, mind az ΙΔ- képességében. Tekintetük, ha nem is erotikus, mindenképpen anyai szeretetet sugároz.<sup>223</sup> Ez leginkább a 10. olympiai ódában érezhető, ahol a verset, mely olyan a győztesnek, mint apának a gyermek, a Múzsák nevelik (95. sk.). Jellemzésükből tehát nem hiányzik az EPA- motívuma sem.

Az, hogy a Charisok és a Múzsák egyazon szemléletmód és ábrázolás rendszerébe illeszkednek, egyértelműen jelzi, hogy a ΖΩΘΑΛ-EPA-ΙΔ-ben foglalt tartalmak Pindaros költészetéről és isteni sugallatról vallott felfogásának lényegét ragadják meg.

### ΧΑΡΙΣ ΨΥΧΟΠΟΜΠΙΟΣ – ΑΧΩ ΙΔΟΙΣΑ

Befejezőként visszatérek arra a 14. olympiai óda elemzése kapcsán felvetett kérdésre, hogy miért kap Thalia a három Charis közül ennyire hangsúlyos szerepet. Láttuk, hogy a ΘΑΛ-, melynek képességét Thalia nevében hordozza, a zenei ünnep felvirágoztatására irányul. Van-e még más hatása, szerepe a vers utolsó soraiban? A legutolsó vélemény erre nézvést MILLER-é, aki szerint Thalia képviseli az ünnep fizikai oldalát. Aglaia túl elvont, Euphrosyné túl szellemi természetű, Thalia azonban valóban a testi örömök, a roskadásig rakott asztal istennője.<sup>224</sup> A felhőtlen lakomázásra azért lenne mindenkifölött szükség, mert Pindaros így akarná feledtetni Asópichosszal apja halálát. A költemény tehát célzatát tekintve *consolatio* lenne, mely az élet örömeinek felfokozott élvezetére való meghívással igyekeznék kiiktatni a gýaszt.<sup>225</sup>

Ám láttuk, hogy a Charis lényege még ott sem merül ki a testi jólét biztosí-

---

A múzsai tekintethez vö. Hor. c. 4. 3. 1. sk., valamint FALTER 1934, 66. sk. A csecsemőhöz az ölben és az anyai tekintethez vö. P. 9. 62. (Hórák, Gaia és Aristaioi) és fr. 33d 9. sk. (Létó és Apollón). Hogy a költő a Múzsák profétájaként (6.) is gyermekük marad, jelzi a 6. paian (12. sk.), ahol Pindaros egyszerre engedelmeskedik (πειθόμενος: 13.) gyermekként (παῖς ὅτε: 12.) szíve hangjának (ἦτορ δὲ φίλῳ: 12.) és kedves édesanyjának (ματέρει κεδνῷ: 12.), a Múzsának. *Vehiculum* és *tenor* az ihletettség kettős motívációját hivatott kifejezni.

<sup>223</sup> Vö. Hes. *theog.* 97.: φίλωνται. A múzsa és a költő anya-gyermek viszonyához általában ld. FALTER 1934, 21. sk.

<sup>224</sup> Ez a nézet MÜLLER-re vezethető vissza (MÜLLER, K. O. 1844, 174.): *blühende Lust des Mahles*.

<sup>225</sup> MILLER 1977, 229. skk. Ugyanígy RACE 1990, 102. Korábban WILAMOWITZ 1922, 151. nyomán többen gondoltak Thalia és a virágzó korú Asópichos kapcsolatára. Vö. DEICHGRÄBER 1971, 33., LEE 1972, 49. és KAKRIDIS 1979, 144. Helyesen POISS 1993, 138. (*sie* [Verse 20–24] *integrieren die Unverschwiegbarkeit des Todes in die durch Kunst erhellte Feier des Sieges*), ám nem fejt ki e felfogás műfaji-irodalomtörténeti környezetét és jelentőségét.

tásában, ahol *expressis verbis* δαίς-ról van szó. A vigasztalás rétorikai célzatait ugyanakkor rosszul szolgálná a halál és a halott ilyen leplezetlen megidézése, ráadásul a költemény záró mozzanataként. A vers szerkezete, a Charisok mindent átható hatalmának háromszintes ábrázolása is mintha más költői szándékot sugallna. Olybá tűnik, mintha a föld, ég és alvilág ilyen összefüggő bejárása nem a feledtetést, hanem éppen az emlékezést, a halál birodalmának nem a földi ünnepből való kikapcsolását, hanem éppen a földi ünnepbe való bekapcsolását szolgálná.<sup>226</sup>

E felfogás hitelességét nemcsak más pindarosi szöveghelyekkel, hanem az élő kultusszal is igazolhatjuk. ROHDE mutatott rá annak idején, hogy a homérosi elképzeléssel szemben, hogy a holtak lelkei a testtől elválva ὄμηνῶν κάρηνα-ként bolyonganak a Hádésban,<sup>227</sup> és attól függetlenül, főként Boiótiában elszigetelten hosszú ideig szívósan tartotta magát a hit, hogy az e világról eltávozottak jöllehet levetkőzik testi mivoltukat, ám valamilyen köztes létformában tovább élnek a föld alatt, és kapcsolatba kerülhetnek a felvilággal.<sup>228</sup> Talán az sem véletlen, hogy ennek fő szószólója éppen a két honfitárs, Hésiodos és Pindaros.<sup>229</sup> A boiótiiai Asópichost sem lephette meg, amikor azt hallotta, hogy apja tudomást szerez olympiai győzelméről.

Nem ez az egyetlen alkalom, amikor Pindaros az élők és holtak kapcsolatról beszél. A győzelmi ünnep Charisa mint valami síri áldozat elhat a halott ősekhöz, megörvendeztetni és táplálja őket.<sup>230</sup>

A 8. olympiai ódában a győztes férfi elfeledkezik a halálról (Ἀΐδα τοι λάθεται / ἄρμενα πράξις ἀνὴρ: 72. sk.), s nemcsak magának, hanem nagyapjának is felfedezi a Hádésba vivő öregség ellenszerét (γῆρας ἀντίπαλον: 71.).<sup>231</sup> A szép és helyes (κὰν νόμον: 78 ~ ἄρμενα) tettek méρος-a

<sup>226</sup> Ezért helytelen WILAMOWITZ 1922, 151. sk.: *Anrede an Echo (...), weil von den Klängen der Oberwelt höchstens ein Widerhall in den Hades dringt* és RACE 1990, 102 felfogása: *Only the echo can travel there, there is no Thalia in Hades*. LEE 1972, 55. számára a Hádés-vonatkozás pusztán kontraszthatásként szolgál *to illuminate the victor more fully*.

<sup>227</sup> λ 218. skk. Vö. ROHDE 1925<sup>9-10</sup>, I. 109.

<sup>228</sup> ROHDE 1925<sup>9-10</sup>, I. 107. Ld. mindenekelőtt Hes. *erg.* 121. skk.

<sup>229</sup> SMITH 1999, 258. skk. is boiótiiai gyökereket és hésiódosi utalásokat keres a versben, néha érzésem szerint kissé erőltetett módon. Erre a mély szemléletbeli rokonságra azonban nem figyel fel.

<sup>230</sup> Aischylosnál a Charisok ugyanúgy közvetítenek fény és sötétség ellentétes birodalma között: σκότω φάος ἀντίμοιρον, χάριτες δ' ὁμοίως / κέκληνται γόος εὐκλέης (*Choeph.* 319. sk.). Vö. MACLACHLAN 1993, 141. Az élők és holtak viszonyához ld. még VERMEULE 1979, 14., NISHIMURA 1985, 133. sk., SEGAL 1985 *passim* és KURKE 1991b, 65. skk.

<sup>231</sup> A győztes és öregapja szimbolikus-rituális azonosságához vö. KURKE 1991, 293. sk.

megilleti a holtakat is.<sup>232</sup> A föld pora nem képes feltartóztatni (κατακρύπτει δ' οὐ: 79 ~ Ἀΐδα [...] λάθεται) az utódok síron túl ható Charisát:

ἔστι δὲ καὶ τι θανόντεσσιν μέρος  
κὰν νόμον ἐρδομένων·  
κατακρύπτει δ' οὐ κόνις  
συγγόνων κεδνὰν χάριν.

(77–80.)

A zengő-alliteráló (κ-κ-κ-γ-κ-χ) hangsorban<sup>233</sup> a Charis – hasonlóan a 14. olympiai ódához – hangüzenet formájában, a megszemélyesített Angelia, Hermés lánya közvetítésével jut el Iphiónhoz és Kallimachoszhoz (81. sk.). A vers befejezésében a halál és az élet motívumai tovább dolgoznak: νόσους (85 ~ γήραος ἀντίπαλον), καλῶν μοίρα (86 ~ μέρος), ἀπήμαντον (...) βίοντον (87.), ἄέξοι (88.). A 4. nemeai ódában a halott apa nem pengetheti kitharáját Timasarchos győzelmi *kómos*án (13. skk.), az ünnep hangja azonban eléri őt és Kalliklést. Az anyai nagybácsi régi győzelmének valódi emlékműve nem az oszlop (81.),<sup>234</sup> hanem a γλῶσσα κελαδῆτις (86.), mely mozgékonyságának köszönhetően az Acherón lakosát is felkeresi.

A földi tett és dal Charisának hatását azonban a legszebben az 5. pythói óda érzékelteti. A részlet megérdemli, hogy tágabb összefüggésben tárgyaljuk. A kyrénéi tyrannos, IV. Arkesilas győzelmét hirdető ünnep a Karneióval esett egybe, mely a város alapításának is szólt.<sup>235</sup> A Spártából Thérába, onnan pedig Kyrénébe vándorló alapítók magukkal hozták Apollón kultuszát. Az ünnep istene és az alapító atyák ἀρχαγέτας-a (60.) egyformán Apollón. A Karneia harmadik eleme az Anténoridák tisztelete,<sup>236</sup> akik Trójából menekülve kötöttek ki Líbiában (82. skk.). Megérkezésükkor a Battos-Aristotelés vezette telepések áldozatot mutattak be a rég halott hērósoknak:

ἔχοντι τὰν χαλκοχάρμαι ξένοι  
τρῶες Ἀντανορίδαι· σὺν Ἑλένᾳ γὰρ μόλον,  
καπνωθεῖσαν πάτρην ἐπεὶ ἴδον

<sup>232</sup> A μέρος után *genitivus partitivus*: ἐρδομένων, nem pedig jelző: ἐρδόμενον.

<sup>233</sup> A görög alliterációhoz vö. STOCKERT 1969, 5. skk. (az O. 8. 79. sk. idézésével) és SILK 1974, 173. skk.

<sup>234</sup> A *stélē*, mely itt a *priamola* része, a N. 8.-ban a győzelmi dal metaforája: λίθον Μοισσαῖον (47.).

<sup>235</sup> Ahogy azt MEZGER 1880, 231. után KRUMMEN 1990, 111. skk. meggyőzően kimutatta.

<sup>236</sup> A kultuszhoz vö. CHAMOUX 1953, 71. sk.

85 ἔν ῥ' Ἀρεῖ· τὸ δ' ἐλάσιππον ἔθνος ἐνδυκέως  
 δέκονται θυσίαισιν ἄνδρες οἰχνέοντές σφε δωροφόροι,  
 τοὺς Ἀριστοτέλης ἄγαγε ναυσὶ θοαῖς  
 ἄλὸς βαθεῖαν κέλευθον ἀνοίγων.

*Quas possident [Cyrenas] armati Troiani advenae Antenoridae, quippe qui cum Helena venerint, cum patriam concrematam bello vidissent. Hanc gentem equitem reverenter colunt homines, quos Aristoteles navibus per altum duxit, sacrificiis et donis eis [ut numinibus heroum mortuorum] oblati.*

A sorok értelme a sok erőltetett magyarázati kísérlet ellenére teljesen világos, a mondatszerkezet kristálytiszta. A δέκονται alanya az ἄνδρες. Az ἐλάσιππον ἔθνος appozícióként való értelmezése az ἄνδρες mellett mesterkélt,<sup>237</sup> az ἔθνος tehát kizárólag a δέκονται tárgya lehet. Nem fér hozzá kétség, hogy a fogadók a 7. századi kolónusok, akiket Battos vezetett (ἄνδρες [...], τοὺς [...]) ἄγαγε),<sup>238</sup> s akik halotti áldozatokkal tisztelik (δέκονται θυσίαισιν) és síri ajándékokkal látják el (οἰχνέοντες [...] δωροφόροι) a földet védőszellemként birtokló (ἔχοντι) Anténoridákat (σφε = τὸ ἐλάσιππον ἔθνος).<sup>239</sup> A δέκονται praesense jelzi, hogy a kultusz, ami akkor először öltött formát, a Karneia részeként évről évre azóta is tovább él.<sup>240</sup>

A halotti áldozat azonban nem korlátozódik az Anténoridákra. Alig kapott figyelmet, hogy a trójaiaknak bemutatott szertartás pontos párhuzamot alkot az alapítónak és a többi királynak kijáró áldozattal.<sup>241</sup> Battos felvirágoztatta a várost, rendszeressé tette a Karneiát,

<sup>237</sup> A soroknak adott eltérő értelmezés ellenére így BRUNEL 1964, 9., DUCHEMIN 1967, 164. és LEFKOWITZ 1985, 50.

<sup>238</sup> Vö. P. 4. 59. és 65. Jóllehet CHAMOUX 1948, 160. és uő 1953, 71. helyesen szerkeszti a mondatot, Eusebios időrendjét elfogadva Battos kolóniáját az Anténoridák érkezése elé helyezi.

<sup>239</sup> Helyesen HEYNE 1798, I. 322. és BOECKH 1821, II. 2, 290. ad locum. A halotti kultusz jelentőségét emeli ki VIAN 1955, 308. és újabban BRILLANTE 1989, 10., aki az ἔχοντι praesensét is a legpontosabban magyarázza: a halott ősök birtokolják és oltalmazzák a földet, melybe temették őket. KRUMMEN 1990, 122. skk. jól látja az Anténorida-kultusz szerepét a Karneián, ám téved, amikor azt az élő trójaiaknak, mint ξένοσ-oknak adott fogadásra érti.

<sup>240</sup> Vö. GILDERSLEEVE 1890, 312. ad 86. A múlt és a jelen folyamatosságát szépen érzékelteti KRUMMEN 1990, 115. FROIDEFOND 1978, 226. Apollón alakjában látja az idők teljességének kifejeződését.

<sup>241</sup> Egyedüli kivétel SEGAL 1985, 206. sk. és HUBBARD 1985, 129.



- 95 ἥρως δ' ἔπειτα λαοσεβής.  
 ἄτερθε δὲ πρὸ δωμάτων ἕτεροι λαχόντες Ἀΐδαν  
 βασιλέες ἱεροὶ  
 ἐντί· μεγαλᾶν δ' ἄρετᾶν  
 δρόσῳ μαλθακῶ  
 100 ῥανθειςᾶν κώμων {θ'} ὑπὸ χεύμασιν,  
 ἀκούοντι ποι χθονίᾳ φρενί,  
 σφὸν ὄλβον νίῳ τε κοινὰν χάριν  
 ἐνδικόν τ' Ἀρκεσίλα· τὸν ἐν αἰοιδῶ νέων  
 πρέπει χρυσάορα Φοῖβον ἀπύειν,  
 105 ἔχοντα Πυθωνόθεν  
 τὸ καλλίνικον λυτήριον δαπανᾶν  
 μέλος χαρίεν.

*(Felix regnabat [Battus] inter viros,) mortuus autem heros omnibus colitur. Necnon alii reges defuncti ante domus suum quisque tumultum habent atque audiunt mente terrena gloriam suam gratiamque proli Arcesilao [et sibi] communem et iustam virtutibus magnis rore molli aspersis sub fluctu comissionis. Decet autem Arcesilaum, quippe qui Delphis dulce carmen lenimen aerumnarum triumphale adeptus esset, inter iuvenes canentes Phoebum ense aureo accinctum invocare.*

A párhuzam kétségeit kizáróan bizonyítja, hogy a 85–88. és a 95–103. sorok vezérmotívuma a halottakhoz elható θυσία. Ahogy az Anténoridákat Battos, úgy a Battiadákat Arkesilas és városa δέκονται θυσίασιν. S közben a mitikus múltból a kultikus jelenen át megérkeztünk a győzelem ünnepléséhez. Az ősrökhöz nemcsak a σκυρωτὰ ὁδός-on (93.) felvonuló lovak patájának visszhangja (ἰππόκροτον: 92.) jut el,<sup>242</sup> hanem a κόμος folyama alatt (κώμων ὑπὸ χεύμασιν) versharmattal öblögetett erények híre is (μεγαλᾶν [...] ἄρετᾶν δρόσῳ μαλθακῶ ῥανθειςᾶν), melyet azok földalatti érzékkel (χθονίᾳ φρενί) hallgatnak (ἀκούοντι).<sup>243</sup> A valódi síri áldozat, ahol χοή-t öntenek a halott sírjára, itt most metaforikus versáldozatként (χεύμασιν) van jelen.<sup>244</sup> A győzelmi

<sup>242</sup> Vö. FROIDEFOND 1978, 222.

<sup>243</sup> A túlvilági φρένες szabatos értelmezéséhez vö. JEBB 1882, 153.

<sup>244</sup> Vö. MEZGER 1880, 232 ad 100, FROIDEFOND 1978, 225. 30. jegyz., LEFKOWITZ 1985, 52. sk. és SEGAL 1985, 208.

kómos Charisának harmata<sup>245</sup> leszivárog az ősök füléhez, örömet (χάριν) okoz és életet ad nekik.

Arkesilas azonban ugyanúgy Apollónnak tartozik hálával, aki győzelemhez segítette Pythóban, mint a Battiadák, akik az ő jóslatának és vezetésének köszönhetik a szerencsés alapítást. Apollónt tehát minden jó végső okának (25.) tiszteli mind a Karneia, mind a kómos, melyen Arkesilas személyesen vesz részt (ἐν αἰοιδῇ νέων).<sup>246</sup> Phoibos Apollón egyszerre jelképezi a győzelem (καλλίνικον) és a dal Charisát (μέλος χαρίεν). Ő maga is felülkerekedett Pythóban (Πυθωνόθεν) aranykardjával (χρυσάορα) a sárkánykígyón, és paiant zengett győzelmére.<sup>247</sup> Az isten így a sportoló előképe, aki fáradozása eredményeképpen kiérdemli a győzelmi dalt (λυτήριον δαπανᾶν / μέλος). A föld (Arkesilas), az alvilág (holtak) és az ég (Apollón) ugyanúgy összefonódik tehát az 5. pythói ódában, mint a 14. olympiaiban.

Térjünk most vissza a táncot lejtő karhoz, mely fölött Thalia szeme örködik. Éneke közben a kar lábával könnyeden érinti a talajt (κοῦφα βιβῶντα). Jóllehet nem holmi csúrdöngölőt járnak, lépteik visszhangja megsokszorozódik a föld alatti rétegekben, Persephoné fekete falú házában.<sup>248</sup> Thalia dal-szerető tekintete alatt születik meg tehát a földi ünnep alvilági visszhangja, Achó. A leszármazás szorosan értendő. Az EPA- motívuma és a 8. olympiai óda epilógusa kellőképpen indokolja, hogy Achóban ugyanúgy Thalia lányát lássuk, mint Angeliában Hermését.<sup>249</sup> Hermés és Thalia osztoznak abban a képességben is, hogy psychopomposként kapcsolatot létesítenek a föld és az alvilág között. Amit tehát Pindaros az első sorokban előkészített, azt itt hasznosítja. A Charis, s mindenekelőtt Thalia, jó viszonyt ápol Hádészsal, hiszen a termékenységek pusztulás a feltétele. A születést halálnak kell megelőznie, a növekedés rothadással kezdődik, s minden növénynek a mélységbe nyúlnak a gyökerei.<sup>250</sup> Amikor a 8. nemeai ódában αὔξεται δ' ἄρετά, χλωραῖς ἐέρσαις ὥς ὅτε δένδρεον ὀσσει (40.),<sup>251</sup> akkor tudjuk, hogy az ἄρετά fájának gyökerei elérik a győz-

<sup>245</sup> Vö. I. 6. 63. sk.: Χαρίτων / ἄρδοντι καλλίστα δρόσῳ.

<sup>246</sup> A győztes hálaadó énekéhez vö. N. 9. 4. sk.

<sup>247</sup> A győzelmi paianhoz vö. X 391 és TRUMPF 1958, 155. sk. Hasonlóan lesz győzelmi dal Athéné hangszerén Euryalé panaszából a megölt Medúsa felett P. 12. 20. skk.

<sup>248</sup> Vö. MULLEN 1982, 85.

<sup>249</sup> O. 8. 81. sk. POISS 1993, 136. negyedik Charisról beszél. Mivel ez nyilván csak metaforikusan lehetséges, én inkább gondolnék rejtett genealogikus kapcsolatra.

<sup>250</sup> Vö. SCHWARZENBERG 1966, 9. 19. jegyz., CARNE-ROSS 1975, 189. és STEINER 1986, 39.

<sup>251</sup> Vö. N. 9. 48. sk.

tes apját, Megast az alvilág sötétjében. Ő ezáltal ugyanúgy lesz valóban nagy (μέγας), ahogy Kleodamos Asópichos *aretéje* által híres.

A tett és a vers Charisa előtt tehát nem akadály a föld pora (*O.* 8. 79.) vagy a sír köve (*P.* 5. 93. skk.). A 14. olympiai ódában azonban Thalia lányát, Achót küldi maga helyett a hírrel, Achó pedig anyai örökségként viszi magával a látás képességét (ἰδοῖσ[α]).<sup>252</sup> Thalia tekintete így Achó tekintetében hosszabbul meg: eléri, megörvendezteti és ΘΑΛ -tartalmának megfelelően életben tartja Kleodamost. Pindaros Thalia hatásában és Achó követségében a homérosi *katabasis* elemeit lényegíti át. Ahogy az állati vér ismét étellel telíti el a lelkeket, úgy önt a dal valódi életet a halott apába, s ahogy Achilleus Neoptolemosról, Agamemnón Orestésről, úgy értesül Kleodamos Asópichos olympiai sikeréről.<sup>253</sup> A költő tehát megneemesíti a homérosi *nekyiát* a boiótiai kultusz fényében. Nem kell nehézségek és áldozatok árán lemenni és szembenézni a halottakkal, mert Achó látó tekintete lehatol hozzájuk.<sup>254</sup>

Úgy tetszik tehát, mintha Pindaros Thalia és Achó alakjának összekapcsolásával egy közkeletű felfogás ellen harcolna. MILLER olvasata azért nem állja meg a helyét, mert éppen azt a szemléletet használja fel magyarázó elvként, melyet Pindaros elutasít. A holtak elszigeteltségének következménye Homérosnál az a nézet, hogy az életből eltávozottakat meg kell siratni, de utána vissza kell térni az élet örömeihez. Ezzel próbálja Achilleus Priamost és saját magát vigasztalni, s példaként Niobé esetét említi.<sup>255</sup> Később a *symposion* értékrend-szerében ez a motívum a bordal legitimációs alapjává válik. Archilochos egy helyen elismeri, hogy a sírás-rívás helyes és szükséges kegyeleti magatartás, nincs is olyan ember a városban, aki ne siratná meg a vízbe fült polgárokat, s a gyászt helytelenítve inkább dorbézolna:

κῆδεα μὲν σπονόεντα Περικλέες οὔτε τις ἀστῶν  
μεμφόμενος θαλίης τέρψεται οὐδὲ πόλις

(Archil. *fr.* 13. 1–2 W<sup>1</sup>.)

<sup>252</sup> Achó látó- és hallóképességéhez vö. SEGAL 1985, 204. Az ἰδοῖσα ismétléséhez (16 ~ 22) vö. NEWMAN – NEWMAN 1984, 103. és POISS 1993, 137.

<sup>253</sup> DEL GRANDE 1956, 117. a oi névmásban is homérosi remeniszcenciát lát (λ. 540.). Vö. még SOTIRIOU 1998, 218. sk.

<sup>254</sup> Vö. λ. 93. sk.: τίπτ' αὐτ', ὦ δούτινη, λιπὼν φάος ἡελίοιο / ἦλθεσ, ὄφρα ἴδῃ νέκυας καὶ ἀτερπέα χῶρον;

<sup>255</sup> Ω 524. és 602. A toposzhoz ld. még Eur. *Alc.* 780. skk. valamint CROTTY 1982, 85. skk.

A sírás ellentétéként a θαλίη jelenik meg mint a gondtalan mulatozás szakkifejezése. A bánat ellenszereként és helyes magatartásként Archilochos itt a túrés (τλημοσύνη: 6.) erényét ajánlja. Másutt azonban hetykén jelenti ki: a sírással nem segítünk, az ünnepléssel pedig nem ártunk:

οὔτε τι γὰρ κλαίων ἰήσομαι, οὔτε κάκιον  
θήσω τερπωλὰς καὶ θαλίας ἐφέπων.

(Archil. *fr.* 11. 1–2. W<sup>1</sup>.)

A tanács itt még kimondatlan, egészen nyíltan fogalmaz azonban Alkaios:

οὐ χρὴ κάκοισι θῦμον ἐπιτρέπην,  
προκόψομεν γὰρ οὐδὲν ἄσάμενοι,  
ὦ Βύκχι, φαρμάκων δ' ἄριστον  
οἶνον ἐνειακμένοισι μεθύσθην.

(Alkai. *fr.* 335. 1–4. V.)

Nem jutunk előbbre, ha meggebedünk sem, a legjobb orvosság tehát jól lerészegedni. Archilochos és Alkaios neve jelzi a műfajt és életszemléletet, mellyel Pindaros szembeszáll. Ám nem úgy, hogy elveti a θαλία-t mint a *symposion* és a *kómos* életető elemét, hanem úgy, hogy megnemesíti: a lakoma borgőzös légköréből kivezeti a Képhisos vize mellé, és felemeli az Olymposra. Archilochos és Alkaios Homéros nyomdokain egyformán abból a tételből indultak ki, hogy a halál és élet, holtak és élők szemben állnak egymással. Nem lehet egyszerre mindkettőjükkel tartani, mert a holtaké a sírás-rívás, az élőké a vidám dorbézolás. Pindaros megszünteti az élet és a halál birodalma közötti éles különbséget, a határt átjárhatóvá teszi, és Thaliát bízta meg azzal, aki eddig az élet oldalát képviselte a halállal szemben, hogy tekintetével közvetítsen a két térfél között. Az alvilág sötét, *s aki egyszer lemegy, az már soha fel nem jön a fényre.*<sup>256</sup> A halott Kleodamos nem lát, és mi sem látjuk őt. De Thalia és Achó fényes tekintete lehatol hozzá, és hírt visz fia olympiai győzelméről.

<sup>256</sup> Anakr. *fr.* 50. 11. sk. PMG (Radnóti Miklós fordítása).

## A KÖLTŐ, AZ ATLÉTA ÉS AZ ISTEN TEKINTETE

Az isteni erők és az emberi élet kapcsolatát a görögség különböző korszakaiban különbözőképpen élte meg. Pindaros archaikus költészetének egyik kétségtelenül klasszikus vonása, hogy az isteni részvételt és az emberi érdemet tökéletes egyensúlyban tartja. Láttuk, hogy saját művészetét sem tekinti önmagában valónak, annak minden erénye valamely felsőbb erő származéka. A költői minőség forrása az istenség metaforikus értelemben vett tekintete, közlekedési csatornája a szemből kibocsátott fénysugár. Költészetének transzcendentális meghatározottsága mellett azonban egyenlő súllyal esik latba saját elhivatottsága és mesterségbeli tudása, mely nemcsak kimondatlanul, az anyagot rejtve formáló erőként van jelen, hanem gyakorta kap nyelvi kifejezést és válik reflexió tárgyává. Az egyes szám első személyben megfogalmazott kijelentések nemegyszer okoznak fejtörést: milyen minőségben szól Pindaros, s hogyan illeszkednek ezen személyes megnyilatkozások a vers egészébe. LEFKOWITZ vizsgálataira alapozva<sup>1</sup> most azok a helyek foglalkoztatnak bennünket, ahol nem annyira a költő életrajzi személye, mint inkább a költemény alkotója szól hozzánk, ahol tehát a bárd bárdi minőségében és minőségéről közvetlenül vall. E helyek közül is

<sup>1</sup> LEFKOWITZ 1991, 3. Későbbi tanulmányában (LEFKOWITZ 1995, passim) a szerzőő áttekinti az álláspont első megfogalmazása (1963) óta megfogalmazott ellenvetéseket, s ezek ellenében tartja fenn eredeti nézetét. Jőmagam nem foglalok állást abban a nehéz kérdésben, hogy vajon az adott műfajhoz (epinikion – kultikus műfajok) szükségszerűen egy bizonyos beszélő és előadási hagyomány rendelhető (monódia – choródia). A „bardic I” jelenléte a győzelmi ódákból ettől függetlenül nem kérdéses és *communis opinio*-nak számít. Egy harmadik én-megnyilatkozást vezetett be YOUNG 1968, 58. sk., melyet így jellemez: *With the 'first-person indefinite' the poet, by stating what he will do or hopes to do, suggests what intelligent people in general, often the laudandus in particular, do or ought to do. The statement in the first person, therefore, may be applied to both the poet and the laudandus, and any difference in the degree of applicability to either or to men in general are determined by the immediate context.* Az utolsó mellékmondat arra ösztönöz, hogy a szövegkörnyezetet mindig alaposan tanulmányozzam, s hogy tulajdonképpen (vagyis általános érvényű [*intelligent people in general, men in general*]) *first-person-indefinite*-megszólalást csak akkor feltételezzek, ha a kijelentés sem a költőhöz, sem a győzteshez nem köthető egyértelműen. *A first-person indefinite*-hez ld. még SLATER 1969a, 89.

azok kerülnek terítékre, melyekben Pindarosnak szeme van, s tekintete nem testi funkció, hanem költői ethoszának képletes megnyilvánulása.

A tekintet motívuma valójában biztos próbája a LEFKOWITZ által javasolt megkülönböztetésnek. A 10. olympiai óda εἶδος-ja (100.) Pindaros életrajzi személyére vonatkozik, aki itt nem költői, hanem nézői minőségben volt tanúja Hagésidamos olympiai sikerének, függetlenül attól, hogy ez a biográfiai adat fiktív-e vagy sem, s hogy a nézői élmény esetleg költői indítatásként hatott.<sup>2</sup> Az életrajzi tekintetnek objektív tárgya van a külvilágban (κεῖνον: 102.), mely érzéki, látással feldolgozható tulajdonságokkal rendelkezik (ἰδέε[ ~ εἶδος] τε καλόν / ὥρα τε κεκραμένον: 103. sk.). A 2. pythói óda εἶδος-ja (54.) ezzel szemben Pindaros költői mivoltával áll kapcsolatban. Az életrajzi vonatkozás már csak azért is kizárható, mert a látás tárgya, Archilochos, Pindaros előtt mintegy kétszáz évvel élt. A metaforikus tekintet tehát nem időben vagy térben, hanem bizonyos költészeti hagyományban viszonyítja egymáshoz az ént és a másikat. Az ilyen költői-metaforikus látásnak gyakran nincs külvilági tárgya, a hangsúly a tekintet milyenségén van. Mivel pedig az archaikus szemléletben a látás nem a tárgytól hat a szem felé, hanem fordítva, a szemtől a tárgy felé, minthogy a szem nem szenvedő-befogadó, hanem cselekvő-kibocsátó, a költői tekintet jellemzésekor a látás fényelmélete metaforikus hatóerővel van jelen. Céлом Pindaros költői hitvallásának megértése, ezért vizsgálatom tárgya kizárólag a *P.* 2. 54.-hez hasonló költői látás, nem pedig az életrajzi énhez köthető személyes kijelentések.

Az imént azt állítottam, hogy az isteni és emberi részvétel Pindaros világszemléletében, legyen szó atlétikai vagy múzsai szféráról, egyensúlyban van. Hogy az isteni-ihlető tekintet mellett a költőnek és az általa megénekelt győztesnek is valamilyen tekintete van, nem más, mint ennek az általános igazságnak megjelenése a pindarosi epinikion-költészet képi szövetében. Az alábbiakban a szemlélet és a motívum néhány általános jellemzőjét veszem szemügyre, helyel-közzel megelőlegezve mindazt, amit ezt követően három versen (*N.* 7., *N.* 8., *N.* 4.) közelebbről is bemutatok. Az utolsó igen összetett passzus (*P.* 8. 61–72.) elemzésével lezárásképpen az isteni tekintethez és a költői tekintettel való viszonyához térek vissza.

<sup>2</sup> Vö. *O.* 1. 18. sk., ahol a ló, Pherenikos jelent hasonló érzéki indítatást (*charist*).

## Fény – dicsőítés – látás

Pindaros győzelmi ódáinak központi fogalma a dicsőítés és annak költői megnyilvánulása. Ez azonban csak az igazán magasztos tettekhez illik. Pindarosnál a nagyszerű tett és az emelkedett költői kifejezés együtt járnak, jószerivel ugyanannak a jelenségnek két, egymást kiegészítő oldalai, ahol az egyik hiányában nemcsak a másik szenved csorbát, hanem a költői világ alapjaiban rendül meg. A közös eszme pedig, melyben az atlétikai tett és a múzsai alkotás lényegüket tekintve osztoznak, az emberi nagyság kivételes pillanatai, amikor az ember a legközelebb kerül istenhez, s melynél nagyobbra vágni istentelenség volna. A rendkívüliség képi kifejezése azonban egyetemes emberi módon a fény. Pindaros első olvasójának is feltűnik, hogy mind a sikeres sportolói tett, mind a költői ünneplés szférájához a fényesség képzeete rendelődik. A győzelem így gyakorta fényként, fénysugárként jelenik meg: *τηλαυγὲς ἄραρε φέγγος Αἰακιδᾶν αὐτόθεν* (N. 3. 64.), amihez a vers befejező sorában a látás másodlagos metaforája társul azon a szemléleti alapon, hogy a fény a Nap szemének tekintete: *Νεμέας Ἐπιδανυρόθεν τ' ἄπο καὶ Μεγάρων δέδορκεν φάος* (N. 3. 84.).<sup>3</sup> Az O. 1. 93. skk.-ben (*τὸ δὲ κλέος / τηλόθεν δέδορκε τᾶν Ὀλυμπιάδων ἐν δρόμοις / Πέλοπος*) ugyan κλέος szerepel, ám a δέδορκε optikai metaforája arra indít, hogy a hírnevet itt is fényszerűnek értelmezzük.<sup>4</sup> Ugyanez a kép tűnik fel az O. 4. 10.-ben: *χρονιώτατον φάος εὐρυσθενέων ἄρετῶν*, annyi különbséggel, hogy míg a *τηλαυγὲς* és a *τηλόθεν* a fény térbeli kiterjedésére, a *χρονιώτατον* időbeli tartósságára utal.

A győzelemmel egyívású győzelmi dal természetszerűleg maga is fényes, így O. 9. 21. sk.: *ἐγὼ δὲ τοι φίλαν πόλιν / μαλεραῖς ἐπιφλέγων αἰοδαῖς*, ahol a φλέγειν képességének hordozója az αἰοδαῖς *dativus instrumentij*e. A μαλερόν a nemes tűz hevességét, lobogását érzékelteti. Az αἰοδαῖς-nak a fr. 52b-ben (Pai. 2.): *ὁ δὲ καλὸν τι πονί[σ]ταις / εὐαγορίαισι φλέγει* (66. sk.) az εὐαγορίαισι *dativus causae*-ja felel meg. Az ige ezúttal az ἐπιφλέγειν következményét jeleníti meg: az atléta ragyogását a jó hírnévben. Ha azonban Pindaros személyesebben fogalmaz, és a ragyogást saját költői működésének eredőjeként tünteti fel, úgy tekintetének fényessége nem pusztán a látás fényelméletének számlájára írható, hanem dicsőítő tevékenységének látható, mintegy szeméből kiolvasható jele és védjegye is. Ez a metaforikus-enkómiasztikus

<sup>3</sup> Vö. N. 9. 41. sk. Ld. még MUGLER 1960, 66 skk. és RAKOCZY 1996, 33. sk. A Nap szeméhez vö. MALTEN 1961, 39. skk.

<sup>4</sup> Vö. BOWRA 1964, 255. Ld. még GUNDERT 1935, 12. és 26. skk. és BREMER 1976, 231. skk.

fény az, ami a győzteseket megvilágítja, s így a megénekelt és a megének-lő a ragyogás motívumában is találkoznak, egymásra ismernek. A motívum kibontakozását lesz alkalmunk megfigyelni a 7. és 4. nemei ódában, itt most mindössze egy olyan versre utalok (*I.* 3–4.), ahol a tett fényes sugara (ἐργμάτων ἀκτὶς καλῶν: 42.) és a himnusz ragyogása (πυρσὸν ὕμνων: 43.) egyértelmű párhuzamban állnak. A fény, legyen bármi is a forrása, megvilágítja a költő útját, mely gyakori metaforája az alkotás folyamatának és az így létre jövő költeménynek.<sup>5</sup> A győztes életútja ugyanakkor rendkívüli tetteinek köszönhetően maga is világos. A múzsai és az atlétikai út így ismét a fényességben találkoznak. Szép példája ennek az *O.* 6. két helye, ahol először a költő vág neki a tisztán ragyogó versútnak (κελεύθῳ [...] ἐν καθαρόν: 23.),<sup>6</sup> majd az Iamidák térnek a győzelmes történelem útjára (τιμῶντες δ' ἄρετάς / ἐς φανεράν ὁδὸν ἔρχονται: 72. sk.).<sup>7</sup> Ezért aztán a győzelem és a győzelmi dal ösvényén járók biztos és szilárd léptekkel haladnak, hiszen a ragyogó felületen nincsen árnyék, ami csetlésre-botlásra kényszerítené őket.

Azáltal, hogy a látás fénykibocsátás, a fény pedig az enkómium közege, a látás és dicsőítés mozzanata egybeesik: aki lát, azaz fényt sugároz szeméből, az dicsőít is, hiszen a fénynek önkéntelenül is ez a hatása. Ami pedig fényes és látható, az szükségszerűen igaz is. A dicsőítő költő a fényes-látható igazat mondja, s mint fényt kibocsátó maga is igaz ember. Az asszociációs láncolat tehát igen gyorsan elvezet az optikaitól az ismeretelméleti vonatkozáshoz, innen pedig az erkölcsi következményekhez. A képzettársítás negatív formában is értelmes. Eszerint csak az nem dicsőít, aki vak, azaz fény helyett sötétet sugároz a szeméből. Ami pedig sötét és láthatatlan, az szükségszerűen hamis is. A rágalmazó költő így a sötét-láthatatlant mondja, s mint sötétet kibocsátó maga is hamis, sötét, irigy ember. A fényesség rendszere mögött háttérként tehát a sötétség rendszere áll,<sup>8</sup> melyet ugyanígy meg kell ismernünk, hogy a szem és tekintet összetett metaforáját teljes mélységében értékelni tudjuk.

<sup>5</sup> Ld. *P.* 8. 69.

<sup>6</sup> A *P.* 9. 90.-ben a költő tevékenységét támogató Charisok fénye καθαρόν.

<sup>7</sup> Vö. *I.* 5. 23., ahol Aigina jár θεοδότην ἔργων κέλευθον ἂν καθαράν. D'ALESSIO 1995, 160. skk. az *erkölcsileg tiszta* jelentés mellett érvel.

<sup>8</sup> A rágalom-felejtés-sötétség és a dicséret-emlékezet-fény kapcsolatához ld. DETIENNE 1973 tömör és találó bemutatását (22. skk.). Vö. még BREMER 1976, 277. skk.



## Sötétség – irigység – rágalom

Abból, hogy a nagyszerű tett messzire fénylik, értelemszerűen adódik, hogy a sikertelenség és a kudarc, mely mögött a kishitűség és a gyávaság áll, fénytelen. A dicsőítő költő számára, aki a kimagasló tett fényében lakozik, a kudarcra ítélt ember az, akiről nem beszél, hiszen ámyékléte éppen azt a fényt nélkülözi, mely a beszéd tárgyául szolgálta.<sup>9</sup> Ez a pindarosi ethosz és költészet tudatosan vállalt korlátja, korlátoltságnak azonban aligha lehet nevezni, minthogy tud az ellentétéről.<sup>10</sup> Ez az oka, hogy a dicséret helyyel-közzel a dicstelenség, azaz a dics tagadásának tagadásában jut kifejezésre.<sup>11</sup> A fény mögötti sötétség ilyenkor egyszeriben teljes súlyával és tömegében jelenik meg, létformája azonban merőben negatív, mert nem több a háttérnél, mely előtt a dicsőítés fényjátéka annál élesebben rajzolódhat ki.

Az első olympiai óda fentebb bemutatott előterét most ezzel a sötét háttérrel egészíthetjük ki:

ὁ μέγας δὲ κίνδυνος ἄναλκιν οὐ φῶτα λαμβάνει,  
θανεῖν δ' οἷσιν ἀνάγκη, τὰ κέ τις ἀνώνυμον  
γῆρας ἐν σκότῳ καθήμενος ἔψοι μάταν,  
ἁπάντων καλῶν ἄμμορος;

(81–84.)

Hogy Pelops vállalja a veszélyt, azt az ellentétes magatartás (ἄναλκιν) tagadása jelzi. Ezzel felidéződik az a szégyenteljes állapot, melyet a hős elkerül, s melyet csupa privatív jelzők (ἀνώνυμον, ἄμμορος) írnak körül. A szép tettektől és a hírnévtől való megfosztottság az ἄναλκис osztályrésze, aki egyszerűs mind sötétségre (σκότῳ) is kárhozatja magát. Azt is meg merem kockáztatni, hogy a φῶτα merész utalás a φῶς-ra:<sup>12</sup> az igazi férfi (φῶς) sohasem ἄναλκис, s így mindig része lesz a dicsőség fényében (φῶς). A sötétség ugyanakkor a kérdésbe öltöztetett buzdítás érvelési módjának is része: a halál (θανεῖν) szükségszerűen (ἀνάγκη) meghozza majd az örök sötétet, ám addig is miért

<sup>9</sup> Vö. O. 9. 103. sk. Ld. még GUNDERT 1935, 18. sk.

<sup>10</sup> Vö. LLOYD-JONES 1973, 109. skk.

<sup>11</sup> RACE 1983, 95. skk. hitelesen tárja fel a dicséret nyelvi kifejezésének alakváltozatait, ám téved, amikor ezt merő formai bravúrként könyveli el. A negatív kifejezések mögött mindig valós: lehetséges, de szerencsésen elhárított veszély sejlik fel.

<sup>12</sup> Az azonosítás antropológiai gyökeréhez vö. BREMER 1976, 265. Vö. még TSITSIBAKOU-VASALOS 2007, 145. sk.

ítéljük magunkat időnek előtte fényteleniségre, miért üljünk (καθήμενος) ölbe tett kézzel (ἄνακτιν)?

A fennmaradt pindarosi oeuvre utolsó sora is ezzel a képpel búcsúzik az olvasótól: ἦβαν γὰρ οὐκ ἄπειρον ὑπὸ χειρὶ καλῶν δάμασεν (I. 8. 70.). Az ἄπειρον (...) καλῶν a πάντων καλῶν ἄμμορος pontos megfelelője, Kleandros hősiessége pedig ismét a tagadás tagadásaként (οὐκ ἄπειρον) áll előttünk. A sötét üreg (χειρὶ) a σκότῳ változata,<sup>13</sup> a hyperbaton (ἄπειρον [...]) καλῶν) pedig festői: a jelentéktelen életforma elválaszthatva, értsd: megfoszthatta volna a győztest a szép sikerektől, ám nem ez történt.<sup>14</sup>

A sötétség, mely a sikertelen embert körülveszi, nemcsak külső fényviszony, mely gyávaságának következménye, hanem belső is, mely eredménytelenségét okozza. A vállalkozó kedv (ἀλκά) ugyanis nem pusztán a tettekben nyilvánul meg, de ezt közvetíti az ember lényegét egy sugárba összpontosító tekintet is. A tehetséges atléta jellegzetes módon nemcsak εὐχειρα, δεξιόγυιον – csupa külsődleges, testi tulajdonság, ami szükséges, ám nem elégséges a győzelemhez –, hanem ὀρῶντ' ἀλκῶν (O. 9. 111.) is. Az ἀλκῶν mint belső accusativus *per definitionem* nem a tekintet külvilági tárgyát, hanem belterjes karakterét fejezi ki. Helyette állhatna akár φῶς is,<sup>15</sup> ám annyi bizonyos, hogy az ἀλκά az O. 1. 81. skk.-ben a σκότος-szal állt szemben, így a képi logikát követve joggal várjuk, hogy az ἄνακτις szeme sötétet sugározzon, ami a tetteit övező homályt egyszeriben lényege kivetüléseként leplezi le. A látás fényelmélete tehát a költői gondolkodásban hatásos paradoxonhoz vezet.

A 8. pythói ódában a vesztesekről olvassuk:

οὐδὲ μολόντων πὰρ ματέρ' ἀμφὶ γέλως γλυκύς  
ῥρσεν χάριν· κατὰ λαύρας δ' ἐχθρῶν ἄπαοροι  
πτῶσσοντι, συμφορᾷ δεδαγμένοι.

(85–87.)

Az ifjak legalább megpróbálták, ἀλκά-juk azonban kevésnek bizonyult, így most balsortól megmartan térnek haza anyjukhoz. Nem akarnak rosszakaróik (ἐχθρῶν) szeme elé kerülni és gúnyos megjegyzéseiknek<sup>16</sup> kitenni magukat,

<sup>13</sup> YOUNG 1973, 323. szövegolvasata (ὑπὸ κόλπῳ) gyengíti, de nem módosítja az optikai képzetet.

<sup>14</sup> A fényesség negatív megfogalmazáshoz vö. Bakchyl. 13. 175. skk.: οὐ γὰρ ἀλαμπεῖς νυκτὶς / πασιφανὴς Ἄρετ' / κρυφθεῖσ' ἀμαυροῦνται.

<sup>15</sup> Vö. Eur. *Herc.* 563. és WILAMOWITZ 1959, III. 131. ad locum.

<sup>16</sup> Így CHRIST 1896, 201. ad locum és WOODBURY 1981, 255.

ezért kénytelenek feltűnés nélkül a mellékutcákon (κατὰ λαύρας) hazalopakodni (πτώσσουντι), jelentéktelenül, mint egy koldus (πτωχός) és reszketegen, mint egy nyúl (πτῶξ).<sup>17</sup> Otthonukban nem lesz részük a győztesnek kijáró mosolyban (γέλως) és a mosoly nyomán fakadó χάρις-ban. Ki(k)től lehetne egy győztes hazatérőnek γέλως-ra számítani? Az értelmezők egyhangúlag a körülállókra (ἄμφι), ismerősökre, rokonokra gondolnak.<sup>18</sup> Miért kellene azonban ilyen tömeggel benépesíteni a jelenetet, amikor a számukat Occam borotvájával vissza lehet metszeni a vesztesekre és anyjukra. A viszontlátás ridegsége megdöbbenő: egyedül az anya várja gyermekeit, ám spártai szigorral és számonkéréssel. A γέλως és a χάρις hiánya kölcsönös. A fiúk arcvonásain (ἄμφι) sem ömlik el boldog mosoly, az anyáén sem. A *charis*ról tudjuk, hogy a szemben érzi otthon magát,<sup>19</sup> most azonban a mosoly hiánya nem gyújt (ῥρσεν) kedves rokonszenvet sem saját tekintetükben, sem a szemben állóéban. A fiúk és az anya közönnyel, *charis* nélkül merednek egymásra.<sup>20</sup> Ezen értelmezés mellett szól az a homérosi jelenet, melyre Pindaros itt szemmel láthatólag hivatkozik. Az *Ilias* hatodik könyvében Hektór szép jövőt jósol Astyanaxnak: nagyobb lesz apjánál, és a csataterőről hazatérőt anyja örömmel fogja fogadni: χαρείη [vö. Pind. P. 8. 86.: χάριν] δὲ φρένα μήτηρ (Z 481.). Pindaros ezt fordítja visszájára és dolgozza ki részletesen.

A 3. nemeai óda még nyíltabb a sikertelen ember tekintetét illetően: az itt nemcsak mentes a *charistól* és a fénnytől, hanem egyenesen sötétet sugároz:

συγγενεῖ δὲ τις εὐδοξίᾳ μέγα βρίθει.  
 ὃς δὲ διδάκτ' ἔχει, ψεφεννὸς ἀνήρ  
 ἄλλοτ' ἄλλα πνέων οὐ ποτ' ἀτρεκεῖ  
 κατέβα ποδὶ, μυριᾶν δ' ἄρετᾶν ἀτελεῖ νόω γεύεται.

(40–42.)

<sup>17</sup> Vö. O. 8. 68. sk. A győztes feltételes hazatérése a legyőzöttével áll szemben N. 11. 26.

<sup>18</sup> Legnyilvánvalóbban DISSEN 1847, II. 315.: *neque vero, quum venisset ad matrem circumstantium risus dulcis iis excitavit laetitiam* (a γέλως a környezeté) és PFEDFFER 1999a, 585 ad locum: *it is the laughter of the home-coming that rouses joy on the part of those waiting for him to return* (a γέλως a sportolóé). Látható, hogy a felesleges személyek egyszerűen zavarosan kétértelművé teszik a jelenetet. Egyedül BURNETT 2005, 234. beszél *maternal smile*-ről.

<sup>19</sup> Ld. az 50. sk. oldalt.

<sup>20</sup> Az üresen tátongó (χαυν-), érzelmentes tekintethez (ὀμμάτων [...] ἐν ἀχηνίαις: 418.) vö. Aischyl. Ag. 416. skk.

Héraklés „világ körüli” útjának felidézése után a költő önmérsékletre inti magát: a győztes háza táján is elég sok dicső tettet talál magának (οἰκοθεν μάτευε: 31.). Nem rögtön Aristokleidéshez kanyarodik azonban vissza, hanem Aigina régi dicsőségéhez (παλαιαῖσι [...] ἀρεταῖς: 32.), mely Péleus és Telamón hadi erényeivel kezdődött, és Achilleusszal érte el csúcspontját. Ők jelentik a συγγενῆς εὐδοξία megnyilvánulásának mitikus példáját. A testvérpár és a nagyszerű utód méltatása között foglal helyet az a négy sor, melyben Pindaros a nagyszabású hőst állítja szembe a hebehurgya s éppen ezért sikertelen emberrel. Az egyik oldalon a személyiség súlya (μέγα βρίθει), a másikon könnyűsége-könnyelműsége (ἄτελεῖ νόω) áll, mely ide-oda kapkod (ἄλλοτ’ ἄλλα πνέων [...]) / μυριᾶν δ’ ἀρετῶν [...] γεύεται), ám nem ér el semmit. A kinetikus vonatkozás (οὐ ποτ’ ἀτρεκεῖ / κατέβα ποδὶ) kézenfekvő, a súlyos személyiség léptei is nyomatékosak (βρίθει), nem csetlik-botlik, mint az, akinek járása is bizonytalan. A kiszámíthatatlan mozgás és a fűjtató (πνέων) igyekezet a metaforákat az atlétikai szférához köti, mindenekelőtt a pankrációnhoz, melyben a címzett is jeleskedett. Héraklés tettei is ezt a sportágat idézik, aki sikeresen tért haza próbatételeiről (πόμπιμον κατέβαινε νόστου τέλος: 25.). A καταβαίνειν kétszeri szerepeltetése finom jelzés,<sup>21</sup> mely a sorok atlétikai vonatkozását biztosítja.<sup>22</sup>

A sikertelen sportoló jelzője azonban új, a mozgási képzettől független metaforával gazdagítja a jellemzést. A ψεφεννός ritka és a mai fül számára legalábbis különleges csengésű szó, melyet a scholionok *sötétnek* értelmeznek.<sup>23</sup> A *Dunkelmann* céltalan árnyék-egzisztenciája elsősorban nem azért sötét, mert nem hull rá a dicsőség fényéből,<sup>24</sup> hanem mert szeme sugározza azt a sötétet, mely a jelentéktelen, értéktelen ember sajátja: tekintete nem fénylik, így az enkómion fénye sem éri, s kétes ténykedése örökre rejtve marad.

Az előzőekben láttuk, hogy a tett fényessége és a nagyszerű ember fényes tekintete a dicsőítő költő fényt sugárzó tekintetével találkozik. A látás szükségszerűen a fényes igazság felfedését vonja maga után, így az, aki nem képes vagy nem hajlandó erre, sajnálatos módon vak, ami egyet jelent azzal, hogy sötétet bocsát ki szemén, rágalmaz és hazudik. Az optikai és ismeretelméleti

<sup>21</sup> Észreveszi CAREY 1980, 158., HUBBARD 1985, 41. és KURKE 1991b, 25.

<sup>22</sup> RUCK 1972, 157. 2. jegyz. és MILLER 1983, 209. sk. a tehetségtelen költőre, INSTONE 1996, 161. és PFEIFFER 1999a, 325. ad locum a sikertelen atlétára, Aristokleidés ellenpólusára, CAREY 1980, 158. a kudarcra ítél emberre értené az atlétikai és múzσαι vonatkozás megkülönböztetése nélkül.

<sup>23</sup> Σ III 53 ad 71a.

<sup>24</sup> Így PFEIFFER 1999a, 331.

vonatkozás mögött az ember – polgár vagy költő – erkölcsi karaktere áll: a dicsőítő jó ember, míg a rágalmazó gonosz.

Látás – vakság, fény – sötétség, igazság – hazugság, dicsőítés – rágalmazás kizáró ellentétek. Sohasem találkoznak, s így azt hihetnők, hogy soha nem is okoznak gondot egymásnak. Egy lényeges ponton azonban a kizáró ellentét nem érvényes, s ennek következtében a logikai ellentmondás valódi harccá éleződik ki. A felállított ellentét sor alapján azt várnók, hogy a sötét-jelentéktelen tette a rágalmazó sötét tekintete vetődjék, ám ez nem így van: a fényes igazságra vak a fényes igazságot támadja, próbálja lerontani, csak mert vaksága-sötétsége miatt képtelen méltányolni ragyogását. Ilyenformán azonban szembetalálja magát azzal, aki képes erre, a dicsőítő költővel.

A sötét tekintetet tápláló lelki tulajdonság az irigység (φθόος), az irigy (φθονερός) tekintete pedig jellegzetes módon sötét.<sup>25</sup> Azt is hangsúlyozni kell itt, hogy az irigység elsősorban emberi és társadalmi jelenség, és csak másodszorban költői alkat. A dicséret Pindaros számára erkölcsi kötelesség, a rágalmazás vétek, mely a polis-formában történő társadalmi együttélést befolyásolja. A rágalmazó költő tehát mindenekelőtt irigy ember, s amikor Pindaros felveszi a harcot a rágalmazás ellen, akkor azt emberként és πολίτης-ként erkölcsi alapokon teszi.

Az irigységgel folytatott küzdelem ugyanakkor nem jelenti azt, hogy a költő ne ismerné fel a φθόος szükségyszerűségét és elháríthatatlanságát. A 7. pythói óda megfogalmazása egészen tárgyilagos: τὸ δ' ἄχνομαι, / φθόνον ἀμειβόμενον τὰ καλὰ ἔργα (18. sk.). A költői szolgálat legfeljebb kiegyensúlyozhatja az egyenlőtlen helyzetet, és tompíthatja a φθόος élet, vállalva persze azt a kockázatot, hogy az irigység immár a költői megörökítés ellen fog kikelni. Ezért a kérés: μὴ βάλῃς με λίθῳ τραχεῖ φθόος (O. 8. 55.). Ahogyan a költő maga sem zavartatja magát az irigy környezet által, úgy bátorítja az uralkodót, hogy ἄλλ' ὅμως, κρέσσον γὰρ οἰκτιρμοῦ φθόος, / μὴ παρίει καλὰ (P. 1. 85. sk.). Hierón ugyanis magas társadalmi rangja folytán megszokhatta az irigykedést, és keresztülnézhet az áskálódókon.<sup>26</sup> A közemberre mindez természetesen nyomasztóbban hat. Az irigyek rosszindulatú megjegyzései<sup>27</sup> állandó fenyegetésként függenek a sikeres kocsihajtók fölött: μῶμος ἐξ ἄλλων

<sup>25</sup> Timotheos már nem ebben a képi hagyományban alkot, ezért lehet az ellene irányuló harag ἐπιφλέγων / (...) αἰθοπι μῶμος (fr. 791 [= PBerol. 9875] 209. sk.).

<sup>26</sup> Vö. KURKE 1991b, 218. skk. A φθόος-képzet mögötti társadalmi-politikai tényezőkhez vö. MOST 2003, 136. sk.

<sup>27</sup> A φθόος és μῶμος viszonyához Pindaros és Kallimachos költészetének vonatkozásában vö. KÖHNKEN 1981, 420. skk. Míg azonban az Apollón-himnusz végén (105.) a Φθόος a hellé-

κρέματα<sup>28</sup> φθονέοντων / τοῖς, οἷς ποτε πρώτοις περὶ δωδέκατον δρόμον / ἐλαυνόντεςσιν αἰδοία ποτιστάξῃ Χάρις εὐκλέα μορφάν (O. 6. 74. skk.). A φθόνος ellenlábasa ezúttal nem kisebb erő, mint a megszemélyesített Charis, aki kedvenceit a verseny legszebb pillanatában szemrevalóná teszi, s ezáltal alkalmassá arra, hogy a versben menedéket nyerjenek a μῶμος elől.<sup>29</sup>

Mivel a φθόνος csak nagyszerű tettek lerontására pályázik, pontos fokmérője a teljesítménynek.<sup>30</sup> A fény-sötétség ellentéte ebben a vonatkozásban különösen erős képszerűsége tesz szert: csak a ragyogás hívja ki maga ellen a sötétet, a jelentéktelenül homályosat nem fenyegeti veszély: ἴσχει τε γὰρ ὄλβος οὐ μείονα φθόνον· / ὁ δὲ χαμηλὰ πνέων ἄφαντον βρέμει (P. 11. 29. sk.).<sup>31</sup> Az ὄλβος itt a mítoszban szereplő Atreida-házra, királyi rangjukra és szörnyű végzetükre utal. A vers gondolatmenete és a monda kiválasztása tehát annyiban sajátos, hogy Pindaros elítéli a tyrannosok ὄλβος-át: μέφομ' αἴσαν τυραννίδων (53.) és helyette az aristotelési közepet, a „polgári” erényeket tartja követendőnek: τῶν γὰρ ἀνὰ πόλιν εὐρίσκων τὰ μέσα μακροτέρῳ / ὄλβῳ τεθαλότα (52. sk.). Kézenfekvő tehát, hogy a vitatott értelmű 30. sor ne a jelentéktelenségük és szegénységük folytán irigykedőkre (δὲ *explicativum*) vonatkozzék,<sup>32</sup> ám ne is a μέσα felismerésében és a ξυναὶ ἀρεταὶ (54.) gyakorlásában élőkre,<sup>33</sup> ami a közepet tenné meg szélső fogalomnak, hanem az ὄλβος-szal szemben álló másik végre (δὲ *adversativum*): a hitvány és közönséges (χαμηλὰ πνέων), bármennyire igyekezzék is, kiabáljon (βρέμει) akár torkaszakadtából, a jelentéktelenség homályában láthatlan (ἄφαντον) marad.<sup>34</sup> Az ὄλβος-t az irigység sötétje fenyegeti, a jelentéktelen ember pedig önmagában is sötét. A két szélsőség helyett ajánlja Pindaros a közép biztonságát, mely nem földhözragadt (χαμηλά), hanem μακροτέρῳ / ὄλβῳ τεθαλότα, és elkerüli az irigyek haragját (φθονεροὶ δ' ἀμύνονται: 54.).<sup>35</sup>

Ez a megoldás azonban egyedülálló Pindaros életművében. Gondolkodás-

---

nisztikus irodalmi élet belterjes világában egyedül a költői alkotásra, Pindaros archaikus szemléletében – látni fogjuk – az ember egészére és tevékenységének ethoszára irányul.

<sup>28</sup> I. 2. 43.: φθονεραὶ (...) ἀμφικρέμανται ἐλπίδες.

<sup>29</sup> Vö. BULMAN 1992, 22.

<sup>30</sup> Vö. SLATER 1977, 198. és MOST 2003, 139.

<sup>31</sup> Hasonló megfogalmazás és ellentét Soph. Ai. 157. A Sophoklés-hely és a N. 8. 21. sk. kapcsolatához vö. HUBBARD 2000, 320.

<sup>32</sup> Így HUBBARD 1990, 346.

<sup>33</sup> Így PÉRON 1976–1977, 66. és uő 1986, 6.

<sup>34</sup> Helyesen GERBER 1983, 26. Vö. a N. 3. „hiperaktív”, nagyzó, ám felületes emberének jellemrajzát és *fr.* 94a 8. skk.

<sup>35</sup> A közép dicsőítését helyesen ismeri fel HUBBARD 1990, 349. és PÉRON 1976–1977, 79. sk.

módja egyébként sem ismeri az ellentétek összebékítését: a φθόνος-szal szembe kell nézni, sötétségének pedig a költői megörökítés tartósabb fényét neki-szegezni.<sup>36</sup> Pindaros – ἴδιος ἐν κοινῷ σταλαίς (O. 13. 49.) – a köz ügyében jár el, amikor vállalja ezt a költői harcot, mely immár az erény műzsai kifejezése, az ἔπαινος és az enkómion valamint az irigység nyelvi megnyilvánulása, a μῶμος és az iambos között folyik.<sup>37</sup> Pindaros költészete nem tűri az árnyakat, ám tud létükről, és a dicséret mögött felsejlik a ψόγος sötétsége.

Az egyik gnómius megfogalmazás még teljesen tárgyilagos: ὁ γὰρ ἐξ οἴκου ποτὶ μῶμον ἔπαινος κίρνεται (fr. 181.),<sup>38</sup> az első nemei óda egyik helye azonban már a fény–sötétség ellentétére épül: λέλογχε δέ μεμφομένοις ἐσλοὺς ὕδωρ καπνῷ φέρειν / ἄντιον (24. sk.). A sor értelmezése rendkívül vitatott, sok minden múlik a λέλογχε fordításán,<sup>39</sup> melyet én *fatum est* jelentésben veszek: *sorsszerű, hogy a nemesek vizet vigyenek a rágalmazók füstje ellenében.*<sup>40</sup> Az *accusativus cum infinitivo* chiasztikus elrendezésben vonultatja fel a két tábor és a jellemzésükre szolgáló metaforákat: μεμφομένοις – καπνῷ, ἐσλοὺς – ὕδωρ. Hogy a nemes emberek harcban állnak a rágalmazókkal, azt a következő sor elejére kiemelt ἄντιον jelzi. A καπνός a sötétség képzetét hordozza, ami a μεμφομένοις-hoz illik, a ὕδωρ ezzel szemben a fényességét, ami az ἐσλοὺς fegyvere.<sup>41</sup> A víz ugyanakkor a dicsőítő költő eleme, így tehát költői harcról van szó, melyet az enkómiaszta folytat a μομφή képviselője ellen.<sup>42</sup> A víz és a füst a fényszimbolika tekintetében ellentétesek, egyébként azonban nem. Ha Pindaros azt akarta volna mondani, hogy az ἔπαινος legyőzi

---

Az ige passzív jelentése mellett foglal állást PÉRON 1976–1977, 78. és uő 1986, 16., valamint BULMAN 1992, 27.

<sup>36</sup> A költő és alkotása ezért szükségszerűen ἄφθονος azaz irigység nélküli: O. 11. 7. sk., I. 1. 43. skk., I. 5. 24. sk. A szó nyomatékos, a pozitív hitvallást negatívan kifejező jellegét helyesen ismeri fel VALLOZZA 1989, 20. sk.

<sup>37</sup> A két magatartás köré rendelhető műfaji változatosságához vö. GENTILI 1984, 141. skk.

<sup>38</sup> NAGY 1979, 250. az ἐξ οἴκου-t helytelenül (ld. KIRKWOOD 1984, 170. sk., valamint KURKE 1991b, 86.) nem az ἔπαινος jelzőjeként, hanem határozóként (*by nature*) értelmezi. A sajátos szórend szemmel láthatólag a dicsőítés és a rágalmazás *keveredését* festi. NAGY *poetry of praise – poetry of blame* szembenállására vonatkozó fejtegetései (222. skk.) mindazonáltal érzékletesek, és lényegileg helyesek is. Az irigység azonban nem pusztá költői kontraszt (így SLATER 1977, 198.), hanem valóságosan megélt emberi-társadalmi tapasztalat; vö. LLOYD-JONES 1973, 126.

<sup>39</sup> Az ige értelmezésére vonatkozó javaslatok áttekintéséhez vö. STONEMAN 1979, 67. sk.

<sup>40</sup> Vö. HEYNE 1798, I. 422 ad locum: *ita usu evenit (...), ut viri boni obrectatoribus quasi aquam ferant adversum fumum*, jóllehet utólag kétségeit fogalmazza meg a λέλογχε ilyen abszolút használatát illetően. Aggályait nem osztom.

<sup>41</sup> Vö. WARING 1982, 271. skk. elmés és adatgazdag tanulmányát.

<sup>42</sup> RADT 1966, 163. nem veszi figyelembe a víz pindarosi szimbolikáját (N. 4. 4. sk.), amikor

a μῶμος-t, a vizet a tűzzel állította volna szembe. Ám nem ezt tette, és ezzel azt sugallja, hogy a legyőzés nem is lehetséges, a cél pusztán egy másik erőt állítani az irigyekkel, a fényt a sötétséggel szembe.

A fenti áttekintés lezárásaképpen most nézzük meg a 2. pythói óda egyik részletét, ahol Pindaros nem általánosságban szól, hanem saját magát és költői ethoszát határozza meg a rágalmazó költészet emblematisztikus alakja, Archilochos ellenében.

ἐμὲ δὲ χρεῶν  
φεύγειν δάκος ἀδινὸν κακαγοριᾶν·  
εἶδον γὰρ ἐκάς ἐὼν τὰ πόλλ' ἐν ἁμαχανίᾳ  
ψογερὸν Ἀρχίλοχον βαρυλόγοις ἔχθεσι  
παινόμενον· τὸ πλουτεῖν δὲ σὺν τύχῃ  
πότμου σοφίας ἄριστον.

(52–56.)

*Ego autem debeo effugere dentem incessantem conviciorum. Nam procul vidi maledicum Archilochum in debilitate sua pleraque hostilitati maligna saginari. Sed divitem esse sorte adiuvante summa est sapientia.*

Ixión vétkének és bűnhődésének bemutatása után a költő úgy érzi, talán az a vád érhetné, hogy hűtlen lett hitvallásához, Hierón dicsérete helyett Ixiónt állította pellengérré.<sup>43</sup> Ez persze nem igaz, a mondabeli bűnös megidézése csak részletesen kidolgozott negatív paradigma, melyben Hierón önnön ellentétére ismerhet. Pindaros azonban indokoltnak látja, hogy tisztázza magát, ezért illeszti be az uralkodó közvetlen méltatása elé az idézett átmeneti szakaszt, melyben elhatárolódik a maga negatív ellenképétől,<sup>44</sup> ahogy Hierónnak is meg kell tagadnia Ixión negatív példáját. Az első mondat nyílt és ellentmondást nem tűrő: neki erkölcs és hivatás diktálta kötelessége elkerülni a rágalmak szüntelen harapását. Ez a tevékenység jelenik meg Archilochos alakjában, akit Pindaros távolról látott (εἶδον [...] ἐκάς ἐὼν). A ἐκάς nem utalhat idő-

az ἐσλοῦς-t Hierónnal, a ὑδωρ-t az uralkodó bőkezűségével azonosítja. A vízhez mint költői elemhez vö. WILLIAMS 1976, 34. sk.

<sup>43</sup> Így látja ezt a pindarosi költészetet ἔπαινος és ψόγος dialektikus viszonyában értelmező BULMAN 1992, 13. is.

<sup>44</sup> Vö. THUMMER 1972, 297. és 304., valamint BROWN 2006, 46.



beli távolságra,<sup>45</sup> mert az banális volna, és a látás feltételezte közvetlen érzékeléssel sem volna összeegyeztethető. Az adverbium tehát térbeli távolságra értendő, ám ugyanúgy metaforikus, mint maga az εἶδος. Pindaros nem láthatta Archilochost. „Láthatta” azonban költészetének hatását és következményeit. A távolság szellemi elhatárolódást jelent,<sup>46</sup> a látás pedig azt fejezi ki, hogy a költő tud ellenlábasáról, a ἑκάς révén azonban önazonosságát látványosan elszigeteli a másiktól.

A szavak metaforikus tartalma tovább is érvényesül, ám megőrzi konkrét jelentésüket is. Az ἀμαχανία egyszerre jelöli az ihletnélküliséget és az anyagi csődöt.<sup>47</sup> Mivel Archilochos nem engedte magára hatni a szépet és dicsérhető, költői válságba került, mely együtt járt a pénztelenséggel. Az emberek bolondok lettek volna a ψόγος-ért fizetni.<sup>48</sup> Így az iambos-költő csak súlyos és vastag gyűlölködésen (βαρυλόγοις ἔχθουσι) hízott (παινόμενον),<sup>49</sup> azaz Erysichthón módjára hiába harapott bele (~ δάκος) bármibe-bárkibe,<sup>50</sup> nem lakott jól tőle sem testileg, sem anyagilag, és nem teljesült ki költészetében sem.

A záró gnómával Pindaros ismét magáról vall, s ugyanakkor mesterien tér vissza az uralkodó személyéhez.<sup>51</sup> A gazdagság (τὸ πλουτεῖν) nem anyagi vagy szellemi, hanem a fentiek értelmében mindkettő: a dicsőítő költő egyszerre gazdag költői tárgyban (εὐμαχανία)<sup>52</sup> és pénzforrásban is, ami a böl-

<sup>45</sup> Így HEYNE 1798, I. 220. ad locum, SCHROEDER Pythien 19. ad locum és MOST 1985b, 89. sk., 76. jegyz.

<sup>46</sup> MILLER 1981, 140. sk. joggal beszél *spiritual and technical gulftól*, mely a két költőt elválasztja egymástól. Ld. még MOST 1985b, 89. skk. és GENTILI et al. 1995, 385. sk. ad locum.

<sup>47</sup> MILLER 1981, 140. kizárólag metaforikus értelemben venné: *poverty of poetic resource*. MILLER kritikusaként HELD 2003, 31. skk. kizárólag konkrét-anyagi értelemben.

<sup>48</sup> Archilochos így polgárként is kizárta magát az emberi közösségből. Vö. GUNDERT 1935, 88.

<sup>49</sup> Vö. Bakchyl. 3. 68: μὴ φθόγῳ παίνεται (...).

<sup>50</sup> Az irigység fagocitózissal kapcsolatos metaforájához vö. N. 8. 21., valamint VALLOZZA 1989, 19., BULMAN 1992, 45. és főként BROWN 2006, 37. skk. Ld. még Hor. c. 4. 3. 16. és *epist.* 1. 14. 38.

<sup>51</sup> A gnóma szerkesztése rendkívül vitatott. A σὺν τύχῃ πότμου egyfelől és a σοφίας ἄριστον másfelől nagy valószínűséggel összetartozik. Az utóbbi *genitivus partitivus* (MILLER 1981, 142., THUMMER 1972, 297. sk. nyomán *genitivus obiectivusként* főgná fel: a gazdagság a legjobb tárgy a költői σοφία számára). Mások (WILAMOWITZ 1901, 1301., FARNELL 1932, II. 125. ad locum, FINLEY 1955, 95. és PÉRON 1974, 9) a πλουτεῖν-t a σοφίας *genitivus copiae*-vel kapcsolnák össze, s így csak a metaforikus jelentést engednék meg neki. Az értelmezési lehetőségek teljes mustrájához a helyes megoldással ld. GERBER 1960, 105. skk. Vö. még MOST 1980, 668. skk., aki azonban a σὺν τύχῃ πότμου σοφίας összekapcsolása mellett érvel. Az átmenetet a mûzsai és uralkodói szféra között legjobban még mindig BOECKH 1811, I. 2., 446. érzékelteti. Hasonlóan HUBBARD 1986, 58.

<sup>52</sup> Vö. I. 3–4. 20., *fr.* 52h (= *Pai.* 7.) 16. sk.

cesség legmagasabb foka (σοφίας ἄριστον), már ha isten is úgy akarja (σὺν τύχᾳ πότμον). Hierón pedig hasonló módon gazdag földi és szellemi kincsekben: τὸ δὲ σάφα νιν [πλουτεῖν ~ πλοῦτος] ἔχεις ἐλευθέρᾳ φρενὶ [~ σοφίας] πεπαρεῖν (57.). Míg Pindaros távol tartja magát a nyomorult és rosszindulatú Archilochostól, Hierónnal találkozik a vagyon és a nemes lelkület birtoklásában. A jó költő és a jó uralkodó a pindarosi értékrendszerben egyívásúak.<sup>53</sup>

A részlet az ἔπαινος és a ψόγος, a bölcs és a gyűlölködő költő szembenállításának legfőbb szövegtanúsága. A tekintet motívuma azonban nem kap benne központi szerepet. Most ezért olyan helyeket nézünk meg, ahol a két költői ethoszt tekintetük milyensége különbözteti meg egymástól.

### *Nemea 7. (23–25. ~ 66–67.)*

A 7. nemeai óda számos szubjektív megnyilatkozást tartalmaz, aminek okát most nem áll módomban megvizsgálni. Ehelyett a szóban forgó sorok képi elemzését kívánom adni. Mindjárt a második strófában Pindaros a győzelmi dal szükségességét fogalmazza meg a fény–sötétség szimbolikája mentén. A megéneklésre méltó tett (μεγάλαι [...] ἄλκαί: 12.) hiába fényes, elsötétülhet (σκότον πολύν [...] ἔχοντι: 13.), ha nem éneklik meg (ῥυμῶν [...] δεόμεναι). A siker (εἰ δὲ τύχη τις ἔρδων: 11.) azonban okot (οἰτίαν: 11.) szolgáltat, hogy a Múzsák patakja (ῥοαῖσι Μοισῶν: 12.) tükröző felületté (ἔσοπτρον: 14.) simuljon, melyről a szép tettek (ἔργοις [...] καλοῖς: 14.) fénye visszaverődhet. A víz tehát a költészet eleme itt is, s így sajátja az áttetszőség, ragyogás.<sup>54</sup> Ezért tündöklő Mnemosyné hajpántja is (Μναιμοσύνας ἔκατι λιπαράμπυκος: 15.).<sup>55</sup>

A gnómiкус átvezető részt követően szólaltatja meg Pindaros az óda fő gondolatát, érdem és költői hódolat viszonyának kérdését. Ellenfele ezúttal nem a rágalmozó költő, hanem Homéros, aki jóllehet ugyanazt az ethoszt vallotta magáénak, mint Pindaros, a κλέα ἀνδρῶν megéneklését, ehhez méltatlan tárgyat választott: Odysseus kalandjait (πάθων: 21.). A rágalmozás és a hamis dicsőítés eredetét tekintve hasonló: mindketten félreismerik a valódit, vakok az igazságra, míg azonban a *vituperator* a fényeset-nagyszerűt akarja

<sup>53</sup> Vö. SCHROEDER 1902, 369., WOODBURY 1968, 537. skk., PÉRON 1974, 15. és STONEMAN 1984, 43. sk.

<sup>54</sup> Hasonlóan SEGAL 1967, 440. Elemzésének egyik vezérmotívuma éppen a fény–sötétség ellentétének kirajzolódása a költeményben (454., 462., 478. skk.). Ehhez ld. még RACE 1983, 99. skk., DÖNT, E. 1985, 111. és STEINER 1986, 46. sk.

<sup>55</sup> Vö. P. 3. 89. sk. és I. 2. 1. sk. χρυσάμπυκος (...) Μοισῶν.

sötétté-kicsivé tenni, a hamis *laudator* a sötétet-kicsit fényessé, nagyszerűvé. Homéros azért marasztalható el az utóbbiban, mert Odysseus átlagosat jelentősként bemutató hazugságait (ψεύδεις: 22.) szárnyas költészetével (ποτανῶ <γε> μαχανῶ: 22.)<sup>56</sup> tiszteletreméltónak tüntette fel (σεμνὸν ἔπειστί τι: 23.). A következő gnóma átmenetet teremt Homéros költői és Odysseus gyakorlati σοφία-ja között: σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις (23.). Ahogy Homérosnak sikerült felértékelnie Odysseust műzsai eszközeivel, úgy volt képes Odysseus az atlétikai szférában szavai erejével (μύθοις) megtéveszteni (παράγοισα) a köznépet, és szinte lopva (κλέπτει)<sup>57</sup> megszerezni az Aiasnak kijáró fegyvereket. Odysseus mind költői, mind polgári vonatkozásban is a hamisság kedvezményezettje. Pindaros azonban átlát ezen az alávaló σοφία-n. A meggyőzés csak azért lehet eredményes, mert τυφλὸν δ' ἔχει / ἦτορ ὄμιλος ἀνδρῶν ὁ πλεῖστος (23. sk.). A δὲ explikatív értelmű: *persze csak azért / tudniillik azért, mert a tömeg, legalábbis nagy része (a hátravetett jelző korlátozó árnyalatú) vak. Az ἦτορ a teljes személyiségre, leginkább azonban ítélőképességére vonatkozik. A belső érzéket a szemnek kellene ellátnia adatokkal, ám az – metaforikusan – világtalan, s így sötétséget borít az egész emberre.*<sup>58</sup> Ha ugyanis látna, (ἦν / [...] ιδέμεν: 24. sk.), nem maradt volna előtte rejtve az igazság (ἀλόθειαν: 25.), és Aiasnak nem kellett volna a fegyverek miatti haragjában átdöfnie magát. A τυφλόν, az ιδέμεν és az ἀλόθειαν kapcsolata<sup>59</sup> tökéletesen érzékelteti, hogy az igazság a látás, a hamisság pedig a vakság következménye.

Pindaros azonban Homérosszal, Odysseusszal és a vak tömeggel szemben igazságot szolgáltat az igazi trójai hősnek, Aiasnak és a valódi hazatérőnek, Neoptolemosnak. A tanú erre ő maga (οὐ ψεύδις ὁ μάρτυς ἔργμασιν ἐπιστατεῖ: 49.).<sup>60</sup> Ugyanezt a szolgáltatást látja el Thearión vendégbarátjaként az őttusabajnok Sógenésnek:

<sup>56</sup> KÖHNKEN 1971, 52. szövegolvasatát és értelmezését fogadom el. CROTTY 1982, 159. 52. jegyz., MOST 1985b, 150. sk. és HUBBARD 1986, 63. sk. meghagynák a οἱ kétértelműségét, és a ψεύδεις-t, valamint a μαχανῶ-t Homérosra és Odysseusra egyformán vonatkoztatnák.

<sup>57</sup> Az ige ugyanakkor valószínűleg a καλύπτω-val is kapcsolatban áll (így LUTHER 1935, 105. sk.), s így a τυφλόν-t (23.) megelőlegezve a sötétség képzetét idézi fel: Odysseus eljárása (aktív szemlélet: *megtéveszt*) és a köznép értelme (passzív szemlélet: *megtéved*) egyformán sötét.

<sup>58</sup> Vö. TARRANT 1960, 182.

<sup>59</sup> Melyre MALTEN 1961, 25., SEGAL 1967, 452. skk. és KÖHNKEN 1971, 58. skk. is felhívja a figyelmet.

<sup>60</sup> Így GILDERSLEEVE 1910, 131., GUNDERT 1935, 81., SEGAL 1967, 449. sk., LLOYD-JONES 1973, 133. és DÖNT, E. 1985, 110.

σκοτεινὸν ἀπέχων ψόγον,  
 ὕδατος ὥστε ῥοὰς φίλον ἐς ἄνδρ' ἄγων  
 κλέος ἐτήτυμον αἰνέσω·

(61–63.)

A N. 1. 24. sk. variációja ez: a sötét ψόγος-t el ugyan nem pusztítva, de távol-tartva, a múzsai víz ragyogó patakját (~ ῥοαῖσι Μοισῶν: 12.) vezetve kedves barátjára, az igaz dicsőséget hirdeti.<sup>61</sup> Mi kezekedik a dicsőítés igazságáért, a tanú szavahihetőségéért? Egyfelől Aigina és Zeus hős fiainak fényes erényei (φαεννοῖς ἀρεταῖς: 51.), márpedig ami fényes, az igaz is, másfelől Pindaros fényes tekintete, mely az igazmondó ismertetőjele:

ἔων δ' ἐγγὺς Ἀχαιοὺς οὐ μέμψεταί μ' ἀνὴρ  
 Ἴονίας ὑπὲρ ἁλὸς οἰκέων, καὶ προξενία  
 πέποιθ', ἔν τε δαμόταις  
 ὄμματι δέρκομαι λαμπρόν, οὐχ ὑπερβαλόν,  
 βιαία πάντ' ἐκ ποδὸς ἐρύσαις.

(64–67.)

A költő szeme fényt sugároz (ὄμματι δέρκομαι λαμπρόν), szavahihetősége ismert mindenki körében, legyen az Neoptolemos földije, Thearión arisztokrata köréhez tartozó vagy köznépbeli Aigináról.<sup>62</sup> Pindaros nem költő vagy polgár, hanem mindkettő, költőként is polgár és polgárként is költő, aki életében és költészetében ugyanazt vallja: οὐχ ὑπερβαλόν, βιαία πάντ' ἐκ ποδὸς ἐρύσαις.<sup>63</sup> A ὑπερβαλόν-t és a βιαία-t egyként az igazságot csorbító enklómiasztikus kilengésre szokás vonatkoztatni.<sup>64</sup> Pindaros ennél azonban pontosabb: a ὑπερβαλόν a homérosi hibára utal, a jelentéktelen megemelés-

<sup>61</sup> A két hely összefüggésére GILDERSLEEVE 1910, 138., KIRKWOOD 1984, 172. és MOST 1985b, 186. 10. jegyz. is rávilágít.

<sup>62</sup> A trikónon hármas vonatkozását meggyőzően fejti fel MOST 1985a, 330. sk. A részek felsorakoztatása a teljességet hivatott érzékelteni. D'ALESSIO 1994, 133. sk., 51., 53. jegyz. kitart a hagyományos felfogás mellett (δαμόταις = Pindaros thébai polgártársai).

<sup>63</sup> Ezért okafogyott WÜST 1967, 160. mérlegelése *Staatsbürger* és *Dichter* között. Az ambivalenciát ő a költő, MOST 1985b 200. ezzel szemben a polgár javára döntené el. SCHADEWALDT 1928, 324. joggal beszél *allgemeines Ethos seines Dichtertums*-ról. Vö. még D'ALESSIO 1994, 138. a műfajról általában: *The construction of the poet's literary persona in this period cannot be divorced from the construction of his social persona.*

<sup>64</sup> Vö. HUBBARD 1986, 69.: *any forcible bending of the truth.*

sére a költészet szárnyain, a βιαία pedig a βιάσθαι következményére, mely a fényeset erőszakkal lenyomó Archilochos vétke. A sor tökéletes párhuzama a következő fejezetben terítékre kerülő 8. nemeai óda egyik helye: a hamis dicséret τὸ μὲν λαμπρὸν βιάται [~ βιαία],<sup>65</sup> τῶν δ' ἀφάντων κῦδος ἀντείνει [~ ὑπερβαλὼν] σαθρόν (34.). A két participium (οὐχ ὑπερβαλὼν és βιαία [...] ἐρύσαις) a λαμπρὸν-t értelmezzük: *fényesen tekintek, azaz elkerülöm mind a hamis dicsőítés, mind a rágalmazás vétkét*. Az igazság ezzel szemben nem kerülheti el fényes tekintetét. Az igaz ember ἦτορ-a sohasem τυφλόν.

### Nemea 8 (32–34. ~ 35–42.)

A 8. nemeai óda is elmeséli Aias történetét, ezúttal azonban bukásának oka nem az öntudatlan vakság, hanem a tudatos irigykedés és rágalmazás: ὄψον δὲ λόγοι φθονεροῖσιν, / ἄπτεται δ' ἐσλῶν αἰεὶ, χειρόνεσσι δ' οὐκ ἐρίζει (21. sk.).<sup>66</sup> Az irigyek – ismét általánosságban, a múzσαι és atlétikai szférát egyben látva – a gonosz beszédén (λόγοι ~ βαρυλόγοις ἔχθεσι: P. 2. 55.) élnek (ὄψον ~ πιαινόμενον: P. 2. 56.).<sup>67</sup> Foguk azonban a nemesre fáj mindig, a hitvánnyal nem szállnak vitába. A φθόνος viszonyát a jelentőshöz és a jelentéktelenhez a P. 11. 29. sk.-ból már ismerjük. Az irigység látszólag diadalt arat, a sötétség legyűri a fényt, a nagy Aias τὰ λῶα κατέχει (24.), míg a köpönyegforgató házugságnak nagy a becsülete: μέγιστον δ' αἰόλω ψεύδει γέρας ἀντέταται (25.). A danaók titkos (κρυφαῖσι: 26.) döntésének, akárcsak a N. 7.-ben, Odysseus a kedvezményezettje, alakja azonban egyelőre háttérben marad. Az emberi irigység, mely ugyanúgy munkál benne, mint a görögökben, felelős azért, hogy Aias a ki-tűnőségét elismerő fegyverektől megfosztva (στερηθεῖς: 27.) öngyilkosságot követett el. Jóllehet ő volt a legnagyobb Achilleus halála után, a trójai háború idején sem volt másként, mint manapság: a rosszindulatú rágalom (κακοποιὸν ὄνειδος: 33.) az irigy félrevezetéssel (ἐχθρά [...] πάρφασις: 32.) szövetkezik, hogy a fényeset (λαμπρὸν: 34.) leigázzák (βιάται: 34.), a hitványat (ἀφάντων: 34.) pedig egekbe emeljék (ἀντείνει: 34.).

Igaz tehát, hogy a rágalmazó irigység kidomborítása után észrevétlenül

<sup>65</sup> Ugyanez az ige az irigység és rágalom vonatkozásában Bakchyl. 13. 199.

<sup>66</sup> KÖHNKEN 1971, 59. szépen kidomborítja a két vers közötti szemléletbeli különbséget.

<sup>67</sup> A λόγοι ilyen önreferenciális értelmezéséhez vö. Σ III. 143. sk. ad 35 és újabban KÖHNKEN 1971, 30. sk.

a *N.* 7 motívuma, a megtévesztés kerül előtérbe,<sup>68</sup> amit persze a hazugság és Odysseus említése készített elő (25. sk.). Az ἀντέταται (25.) eleinte még személytelen, nem tudni, mi okozza a hazugság felmagasztosulását, a 34. sorra azonban kiderül: a πάρφασις ama erő, mely a jelentéktelen-homályos (ἀφάντων ~ *P.* 11. 30.) hírért (κῦδος ~ γέρας) magasba emeli, bár az üres és korhadt (σαθρόν: 34.).<sup>69</sup> Ezzel ellentétes mozgás a fénylő leszorítása a földre (~ χαμηλά: *P.* 11. 30.), a sötétbe. A πάρφασις egyszerre jelzi mind a két tevékenységet: a rágalmazást és a hamis dicsőítést. Az ὄνειδος csak az előbbire vonatkozik. Ám láttuk, hogy a rágalom és a hamis dicsőség egyivásúak: mindketten az igazsággal ellentétes viszonyt teremtenek.

Pindaros nem szüntetheti meg a πάρφασις és az ὄνειδος hatalmát, ám elutasíthatja és szembehelyezheti vele saját polgári-költői ethoszát:<sup>70</sup>

εἴη μή ποτέ μοι τοιοῦτον ἦθος, Ζεῦ πάτερ, ἀλλὰ κελεύθοις  
ἀπλόαις ζωᾷς ἐφαπτοίμαν, θανῶν ὥς παισι κλέος  
μὴ τὸ δύσφαμον προσάψω. χρυσὸν εὖχονται, πεδίον δ' ἔτεροι  
ἄπεραντον, ἐγὼ δ' ἄστοις ἄδων καὶ χθονὶ γυῖα καλύψαι,  
αἰνέων αἰνιητά, μομφὰν δ' ἐπισπείρων ἀλιτροῖς.

(35–39.)

Az ő tevékenységét-életét az isten, Zeus szentesíti, hogy útja egyenes legyen, és egyszerű, mint az igazság (κελεύθοις / ἀπλόαις), ne pedig, mint a csavaros észjárású hazugé, görbe. Apaként úgy fog jó hírnevet (κλέος) hagyni gyermekeire és polgártársai körében tiszteletnek örvendeni (ἄστοις ἄδων), ha költőként αἰνέων αἰνιητά, μομφὰν δ' ἐπισπείρων ἀλιτροῖς cselekszik. Ez a program az igazságot tartja szem előtt, nem úgy, mint a 34. sorban elítélt magatartás. A μομφὰν (...) ἐπισπείρων persze csak negatívan tárgya Pindaros költészetének: az igazaknak adott dicsérő szó egyszerre szemrehányás a hamisaknak.<sup>71</sup> A bölcs és méltányos költők (<ἐν> σοφοῖς ἀνδρῶν [...] ἐν δικαίοις τε: 41.) gondjaiba vett ἀρετά (40.) a vers friss harmatától (χλωροῖς

<sup>68</sup> Így MILLER 1982, 117. sk. A kettő viszonyához ld. BULMAN 1992, 49. KÖHNKEN 1971, 30. a φθόνος és a πάρφασις között jobbadán nem tesz különbséget.

<sup>69</sup> Vö. GUNDERT 1935, 102. szép parafrázisát.

<sup>70</sup> Így MORAVCSIK 1963, 172. és BULMAN 1992, 96. 76. jegyz. CAREY 1976, 33. sk. – helytelenül – általános, de főként a győztes szemszögéből értelmezhető megnyilatkozásnak tekinti a részletet.

<sup>71</sup> A dicsérethez mint Pindaros valódi életcéljához és a megrováshoz mint pusztán negatív melléktémához ld. KIRKWOOD 1984, 179. és 182. NAGY 1979, 254. és BULMAN 1992, 4. sk. ezzel szemben a kettőt egyenrangú költői programnak tekinti.

ἔρσσαις: 40.) facsemeteként serken az ég felé, nem úgy, mint az üszkös hírnév, melyet mesterségesen támasztanak alá.<sup>72</sup>

Miként pedig a πάρφασις sem új keletű, a győzelmi dal is régebbi, mint Deinis nemeai dicsősége vagy mint a nemeai játékok maguk. Hamis és igaz dicsőítés a mitikus múltra tekint vissza, az ἔπαινος és a ψόγος két archetipikus emberi jellemvonás.<sup>73</sup>

### *Nemea 4. (33–43.)*

A 7. nemeai ódában szembesültünk a költő fényes tekintetével (66.), a nyolcadikban a rágalmazás és a hamis dicsőítés a sötétséggel állt kapcsolatban (32. skk.), a negyedikben pedig az irigy tekintet (φθονερά [...] βλέπων: 39.) lepleződik le. Minthogy azonban a hely a legvitatottabbak közé tartozik, indokoltnak látszik, hogy a tágabb szövegösszefüggést is megvizsgáljuk.

A prooimion a győzelmi dal hatását jeleníti meg a fáradságtól elgyötört sportolóra. Pindaros versét Zeus és Timasarchos dicsőségének ajánlja, s szíves fogadtatást kér neki Aiginán. Ha nem lenne halott, az ünneplő sereghez a győztes apja, Timokritos is csatlakoznék, s megénekelné fia nemeai, athéni és thébai győzelmét. Aigina és Thébai kapcsolata testvéri,<sup>74</sup> Timasarchos thébai fogadtatása a δίκη ξεναρκής (12.) jegyében történik. Héraklés városának (Ἡρακλέος ὀλβίαν πρὸς αὐλάν: 24.) említése idézi fel a thébai hős aiginai vendégbarátja, Telamón trójai hadjáratát. A középpontban tehát nem Héraklés áll, hanem az aiginai múlt egyik nagy alakja.<sup>75</sup> Pindaros így a mitikus előképek seregszemléjében tökéletesen eleget tesz az οἰκόθεν μάτευε (N. 3. 31.) parancsának, és megfordítja a rangsort, melyet a 6. isthmosi óda állít fel. Ott εἶλε [Ἡρακλῆς: 35.] δὲ Περιγαμίαν, πέφνεν δὲ σὺν κείνῳ [πατρός: 27. = Telamón] Μερόπων / ἔθνεα (31. sk.), itt: σὺν ᾧ [Ἡρακλέος: 24.] ποτε Τροίαν κραταῖος Τελαμών / πόρθησε καὶ Μέροπας (25. sk.). A 3. nemeai óda hasonlóan az aiginai hőst helyezi előtérbe, miután indokolatlanul nagy teret adott Héraklésnak, s hogy az elfoglultság vádja ne érhesse, a felülmúlhatatlan hős helyett Iolaost teszi meg társának: Λαομέδοντα δ' εὐρυσθενῆς / Τελαμών

<sup>72</sup> A függőleges mozgáshoz és a vegetatív képvilághoz (a megfelelő kontrasztokkal) vö. NORWOOD 1956<sup>2</sup>, 152., CAREY 1976, 38. és BULMAN 1992, 51., valamint 54.

<sup>73</sup> Így MEZGER 1880, 330. ad locum, BURY 1890, 145., WILAMOWITZ 1922, 408., GUNDERT 1935, 107., KÖHNKEN 1971, 34. sk. és BULMAN 1992, 3. sk.

<sup>74</sup> Vö. I. 8. 16. skk.

<sup>75</sup> Vö. KÖHNKEN 1971, 196.

Ἰόλα παραστάτας ἐὼν ἔπερσε (36. sk.).<sup>76</sup> A 4. nemeai ódában a rövid elbeszélést gnóma zárja, mely Alkyoneus küzdelmes legyőzésének kapcsán a fáradalmak-veszteségek szükségszerűségére (παθεῖν οἰκεν: 32.) hívja fel a figyelmet. A költő ezután megakasztja a múltidézés folyamatát, hogy látszólag valami egész másról kezdjen el beszélni:

- τὰ μακρὰ δ' ἐξενέπειν ἐρύκει με τεθμός  
 ὥραί τ' ἐπειγόμεναι·  
 35 ἱϋγγι δ' ἔλκομαι ἦτορ νεομηνία θιγέμεν.  
 ἔμπα, καίπερ ἔχει βαθεῖα ποντιάς ἄλμα  
 μέσσον, ἀντίτειν' ἐπιβουλίᾳ· σφόδρα δόξομεν  
 δαΐων ὑπέρτεροι ἐν φάει καταβαίνειν·  
 φθονερά δ' ἄλλος ἀνὴρ βλέπων  
 40 γνώμαν κενεᾶν σκότῳ κυλινδεῖ
- χαμαὶ πετοῖσαν. ἐμοὶ δ' ὁποίαν ἀρετάν  
 ἔδωκε Πότμος ἄναξ,  
 εὐ οἷδ' ὅτι χρόνος ἔρπων πεπρωμέναν τελέσει.<sup>77</sup>

*Conventio epinicii et horae festinantes praecludunt longa enarrare, necnon desidero novam lunam attingere. Nihilominus, etiamsi salum freti medium te constringat, reluctantare insidiis. Valde videbimur hostibus superi luce triumphari, contra vir alius invidiosus torva tuens animum inanem obscurum humilem volvit. At virtutem destinatam, quae mihi Fato duce contigit, non dubito quin tempus futurum exigat.*

Régebben azt gondolták, hogy a megszakítás oka Héraklés említésében rejlik, és hasonlóan a *N.* 3. 26. skk.-höz Pindaros az aiginai példákhoz parancsolja vissza magát.<sup>78</sup> A trójai hadjárat történetét itt azonban úgy mesélte el, hogy

<sup>76</sup> Így ERBSE 1969, 278. sk. és RUCK 1972, 157. sk.

<sup>77</sup> SNELL–MAEHLER 1987<sup>78</sup>/1989 kiadásának szövegétől (ἄλλος = aiol forma az ἡλεός [oktalan, jelentéktelen] helyett) csak az ἄλλος olvasatban térek el. Az értelmezésből kiderül, hogy az ἄλλος a személyes-követendő magatartásformát választja el a másiktól. Az így meghatározott ellenséget aztán a költő változatos metaforákkal jellemzi. Az *I.* 1. 68.-ban az ἄλλοισιν ugyanezt a kontraszt-szerepet tölti be, jóllehet az ellenség kiléte ezúttal rejtve marad (vö. BUNDY 1962, II. 84. skk.). Az ἄλλος olvasatot (*N.* 4. 39.) védte meg nemrégiben HENRY 2005, 36. sk. ad locum.

<sup>78</sup> Σ III. 74. sk. ad 58b és 60b, majd HEYNE 1798, I. 459 ad locum, WILAMOWITZ 1922, 401. sk. és PUECH 1923 III. 56. 1. jegyz.



a helyi szempontból érdektelen kitérő vádja nem érheti. A μακρά egészen mást jelent, mint a valóban távoli témát jelölő ἄλλοδαπὰν (N. 3. 26.) és az ἄλλοτριῶν (N. 3. 30.). Telamón tettei nagyon is az aiginai történelembe vágnak (~ οἰκόθεν: N. 3. 31.), csak éppen tovább folytatni az elbeszélést róla vagy a többi hősről, túl hosszúra nyúlnék. Ezért zárja rövidere a 7. nemeai ódában Aigina nem kevésbé οἰκόθεν (52.) érdemeinek sorjázását és utasítja el a teljes kifejtést (πᾶσαν μακραγορίαν: 30. ~ μακρά) közelebbi elfoglaltságára (ἄσχυλος: 29.) hivatkozva a 8. pythói ódában. A θεμός a műfaj konvenciójára utal, mely egyszerre követeli meg a dicséret teljességét (I. 6. 20. sk.) és mértékét (I. 1. 60. skk.). A μέτρον és a καιρός az idő tényezőjét is magukban foglalják: hosszú elbeszélésre nincs mód, mert az idő rövid, siet és sürget (ὦραι [...] ἐπειγόμεναι). Pontosán ez a tényező indokolja a hosszadalmas történet ügyes kurtítását a 4. pythói ódában: μακρά μοι νεῖσθαι κατ' ἀμαξιτὸν ὥρα γὰρ συνάπτει· καί τινα / οἶμον ἴσαμι βραχύν (247. sk.). A 4. nemeai ódában a két külső tényező mellett egyenrangú harmadikként áll Pindaros személyes-belső (ἦτορ) vágya (ἴθυγι), hogy a vers metaforikus útján is megérkezzék – fizikailag már ott van – az újhhold fényében úszó ünnepre (νεομηνία θιγέμεν), a költemény közvetlen-elsődleges tárgyához.<sup>79</sup> A δέ értelme kapcsolatos (*connectivum*),<sup>80</sup> a külső kényszert egészíti ki a belső ösztönzéssel. Ellen-  
tétés csupán az érúκει és a ἔλκομαι viszonya: míg a műfaj törvényei és az idő meggátolnak, hogy tovább mondjam, szívem a vers közvetlen tárgyához húz. Ugyanezt fejezi ki a μακραγορία elutasítását követően a P. 8. 32. sk., csak éppen nem a vágy, hanem az elszánás hangján: τὸ δ' ἐν ποσὶ μοι τράχον / ἴτω τεὸν χρέος, ὦ παῖ, νεώτατον καλῶν.

A következő kijelentés értelmezése ellentmondásos. Az ἔμπα ellentétet vezet be – ezzel kapcsolatban teljes az egyetértés –, mely az ἀντίτειν' ἐπιβουλία-t állítja szembe az előbbiekkal, a καίπερ pedig megengedést fogalmaz meg, mely grammatikailag vonatkozhat az előző kijelentésekre (ἐρύκει, ἔλκομαι) vagy a következőkre is (ἀντίτειν[ε]). Ahhoz sem fér kétség, hogy az imperativus egyike Pindaros szokásos önmegszólításainak *állj ellen, szegülj szembe* jelentéssel. Az ἐπιβουλία, mellyel szembe kell nézni, és a ποντιάς ἄλμα, ami akadályképpen tartja fogva a költőt,<sup>81</sup> vitatott értelmű. Az ἐπιβουλία maga

<sup>79</sup> Vö. MÜHL 1957, 130., CAREY 1980, 147. és HUBBARD 1985, 79.

<sup>80</sup> Így az értelmezők többsége. Ellentétésnek (*adversativum*) fogja fel HEYNE 1798, I. 460 ad locum, DISSEN 1821, II. 2., 284., MOMMSEN 1864a, 324. in apparatu, BURY 1890, 72. ad locum, FINLEY 1955, 104 és KÖHNKEN 1971, 211.

<sup>81</sup> A kép lényege nem az, hogy *derekánál közében*, hanem hogy *közrefogván szorongatva*.

csapdát, rosszindulatú ellenségességet jelent. Akik az elbeszélést Héraklés-kitérőnek vették, azok úgy gondolták, hogy az ἐπιβουλία a kitérő csapdája, s Pindaros itt arra figyelmezteti magát, hogy bármennyire is belemerült az elbeszélés tengerébe, álljon ellen a csábításnak.<sup>82</sup> Ennek a magyarázatnak azonban hamis a kiindulópontja.

A scholionok óta szokásos az ἐπιβουλία-t és a ἄλμα-t Pindaros személyes ellenségeire vonatkoztatni, akik féltékenységből az ilyen és ehhez hasonló kitérők ürügyén támadják.<sup>83</sup> Pindaros ezek szerint kitértásra szólítja fel magát. A scholionok erőltetett magyarázataival óvatosan kell bánni, ám a külső ellenség gondolata nem elvetendő. A ἄλμα azonban nem jelentheti az ἐπιβουλία-t. Értelmileg dőcögős ugyanis azt mondani: *jóllehet az irigység szorongat, állj ellen neki!* Megengedés helyett inkább okot várnánk.<sup>84</sup>

MILLER újabban azt javasolta, hogy a ἄλμα-t és az ἐπιβουλία-t egyformán az előzményekre, az ἐρῶκει és a ἔλκομαι köré épülő állításokra értsük. A καίπερ megengedés, így ezekre és nem az ἀντίτειν(ε)-re fog vonatkozni: *minden azt szorgalmazza, hogy hagyjam az aiginaí hősöket, mindazonáltal bár az idő sürgetése és tulajdon szándékom is olyan, mint a tenger hulláma, mely összecsap fölötted, állj ellen ezeknek a megfontolásoknak, és folytasd, ahol abbahagytad!*<sup>85</sup>

Ez a szabatos értelmezés egy lényeges ponton kiigazításra szorul. Az ἐπιβουλία jelentésében nagyon erős a tudatos elem (~ βουλή), s így csakis személyhez kötve nyeri el igazi értelmét. A τεθμός és a ὥραι ezért aligha tudnak ἐπιβουλεύεσθαι Pindaros ellen, a költő személyében lakó ἰὺγξ-nek pedig nem lehet ilyen szerepet tulajdonítani, mert meghasonlott ember színében tüntetné fel a költőt.<sup>86</sup> A ποντίας ἄλμα-t MILLER-rel én is a visszatartó tényezőkre

<sup>82</sup> Így HEYNE 1798, I. 460. ad locum és PUECH 1923, III. 56. 1. jegyz. Jóllehet BURY 1890, 63. világosan látja, hogy a kitérő két Aiakida-dicséret közé ékelődik, az ἐπιβουλία-t ő is a költői anyag csábító bőségére érti (72. ad locum).

<sup>83</sup> Σ III. 75 ad 60b. Simónidést említi (jóllehet a ἄλμα-t magára a kitérőre, és nem az ellenséges támadásra vonatkoztatja [74. ad 58b]). Ld. még CHRIST 1896, 263. ad locum, SCHROEDER 1923<sup>6</sup>, 293 in apparatu, WILAMOWITZ 1922, 402. sk., FARNELL 1932, II. 266. ad locum, SCHWENN 1950, 1670., FINLEY 1955, 105. sk., LEFKOWITZ 1963, 217. (jóllehet uő 1991, 49. sokkal árnyaltabban), PÉRON 1974a, 95. skk., BERNARDINI 1983, 108. sk. és RAKOCZY 1996, 63. sk., 115. jegyz.

<sup>84</sup> FENNELL 1899, 48 ad locum jól érzékeli ezt, ám mégis a hagyományos megoldásnál marad (47. ad locum).

<sup>85</sup> MILLER 1983, 205. és 211. Az ἐπιβουλία ilyen értelmezésével MILLER BUNDYt (1962, II. 42.) követi. Hasonlóan RACE 1987, 137. és BULMAN 1992, 63. sk.

<sup>86</sup> Hasonló kritikát fogalmaz meg MILLER-rel szemben KYRIAKOU 1996, 23. Értelmezése igen közel áll az enyémhez, ám megállapítása: [...] *the envious rival poet would favor myths that would*

vonatkoztatom. Mondanivalója úgy szorongatja a költőt, mint az *O.* 10. 9. sk. tengerhulláma a kavicsot mossa, s nem tudni, hogyan-merre (ὁπῶ: 10. sk.), mindkettőnek célba kell érnie. A tengeri metaforát mindkét esetben a megrendelő hazájának tengerközelsége eredményezi.<sup>87</sup> Az ἐπιβουλία azonban már egészen másra, mindenképpen valamilyen személyes ellenségre értendő, aki ellen Pindaros felveszi a harcot, még ha ez a szokás, az idő és a saját akarata ellenére való is. A képváltás, ahogy a tengeri metaforáról áttér az atlétikaira, a gondolat fejlődését tükrözi. Hogy kinek az ἐπιβουλία-ja ez, és ki ellen irányul, azt a következő sorok árulják el.

A költő bízik abban (δόξομεν ~ πέποιθα), hogy elleneinél feljebbvalónak fog bizonyulni, amikor fényben vonul be a versenyre, míg a másik irigy pillantásával üres, földre hulló γνῶμα-ját görgeti a sötétben. A bonyolult képsort a költő és a másik szembenállása határozza meg. Az ellentét a fény és a sötét, valamint a kétféle tekintet köre szerveződik. A ὑπέρτεροι-jal a χαμαὶ πετοῖσαν (~ χαμηλά: *P.* 11. 30.), a φάει-jel a σκοτῶ, a καταβαίνειν-nel a κυλίνδει kontrasztál.<sup>88</sup> Az első ellentétpár közvetve – a magason lévő fényes, a föld közeli sötét –, a második közvetlenül fényszimbolikát hordoz. A καταβαίνειν-nek atlétikai konnotációja van (*N.* 3. 42.),<sup>89</sup> a biztos fellépést fejezi ki a κυλίνδει bizonytalan mozgásával (~ *O.* 12. 6a)<sup>90</sup> szemben. Kézenfekvő, hogy az ἐπιβουλία logikai alanyának a δαῖτοι-t tegyük meg, akik ellen Pindaros győzelme reményében harcba bocsátkozik.<sup>91</sup> A καταβαίνειν tehát az ἀντίτειν<sup>92</sup> fejleménye mind az események, mind a képek rendjében.

A δαῖτοι kilétét pedig az ἄλλος ἄνθρωπος jellemzése pontosítja. Ebben BUNDY nyomán MILLER az átlagos dicsőítő karikatúráját véli felfedezni, aki vaskala-

---

*extend indefinitely, thus undermining the proper praise of the victor* (27.) nem támasztható alá szövegszerűen.

<sup>87</sup> Vö. PUECH 1923, III. 56. 1. jegyz. és PÉRON 1974a, 243.

<sup>88</sup> Vö. BULMAN 1992, 65.

<sup>89</sup> MALONEY 1964, 175. 7. jegyz. a révbe érés képét látja benne, PÉRON 1974a, 98. egyszerre tekinti tengeri és atlétikai metaforának.

<sup>90</sup> A két hely megfeleltetéséhez ld. BULMAN 1992, 100. 35. jegyz.

<sup>91</sup> A részlet (33–43.) értelmezéséhez atlétikai metaforák fényében vö. LATTMANN 2010, 128–132. Ám a jelenet felosztása az 'edző' (dicsérő vs. irigykedő) valamint a 'birkózó' (dicséret vs. irigység) között, mely első látásra igen vonzó feltételezés a második személy megszólításának (ἀντίτειν[ε]: 37.) magyarázatára, az ellenfél ábrázolásával zátonyra fut: a szöveg nem támogatja az edző (irigy) és birkózó (irigység) megkülönböztetését, mert éppen az utasítás oly jelentős mozzanata, melyet az „edző” adna a „sportolónak”, hiányzik: a γνῶμα (Lattmann felfogásában 'vélemény', de inkább 'lelkület', vagyis a személyiség egésze) nem választható el a φθονερὰ βλέπων személyétől, hanem annak lényegi része. *Entia non sunt multiplicanda.*

pos módon csak a szabályok betartására képes.<sup>92</sup> Ez a felfogás azonban téves. A MILLER által hozott párhuzam<sup>93</sup> (N. 3. 40. skk.) nem a költőre, hanem az atlétára vonatkozik. A döntő mindazonáltal az, hogy az ottani *ψεφεννός ἀνὴρ* (41.) nem *φθονερός*. MILLER megpróbálja ezt a különbséget úgy elmosni, hogy a jelzőt megfosztja érzelmi töltetétől: az *ἄλλος ἀνὴρ* nem irigy, csak tartja magát a szabályokhoz, és nem hajlandó a *τεθμός*-tól függetleníteni magát.<sup>94</sup> Láttuk azonban, hogy a *φθόνος* mindig érzelmdús képzet, sohasem fakó-semleges fogalom Pindarosnál.<sup>95</sup> Továbbá nem valószínű, hogy a fűzfapoéták, akik jellemzője éppen a meggondolatlan fecsegés (*παγγλωσσία* [...] *κόρακες ὥς ἄκραντα γαρνέτων*: O. 2. 87.), ilyen önmegtartóztatást tanúsítanak.

A *φθονερά* (...) *βλέπων* tehát nem a rossz enkómiaszta, hanem az irigy és rágalmazó költő, aki irigy és rágalmazó ember: a 2. pythói óda Archilochosa, természetesen nem személyesen, csak mint típus.<sup>96</sup> Nem Pindaros áll szemben egy nevén nevezhető riválissal, ahogy az antikok gondolták, hanem a *laudator* a *vituperator*-al. A dicsőítés–rágalmazás ellentétében az egyik fényes fellépése és a másik sötétsége is többlettartalomra tesz szert: a sötétség (*σκότω*) a férfi üres-ihlettelen lelkületével (*γνώμων κενεάν*) áll összefüggésben, a *γνώμων* pedig a *κυλίνδει* révén a *βλέπων*-hoz kapcsolódik, melynek a *φθονερά* a belső tárgya. A sötétség tehát végső soron a lelki üresség kifejeződése, melynek közvetítője az irigy tekintet. Az üresség (*κενεάν*) ugyanakkor sikertelenséget is jelent. A lelki üresség közel áll Archilochos *ἄμχηχνία*-jához. Így Pindaros fénye (*φάει*) is ártértelmeződik a dicsőítő ember lelki nemességének jelévé.<sup>97</sup>

A költői és emberi magatartás itt sem választható ketté. KÖHNKEN számára a *φθόνος* nem múzsai, hanem atlétikai jellegű, a győzelem keltette irigység másokban.<sup>98</sup> A múzsai és atlétikai vonatkozás különbsége azonban eltűnik az emberi tágan értelmezett fogalmában, melyet Pindaros itt érvényesít: az irigy-

<sup>92</sup> BUNDY 1962, I. 3. sk., 11. jegyz., valamint MILLER 1983, 208 és BULMAN 1992, 12. és 65. A nézet – a *φύα* és a *μάθησις* ellentéte kihegyezve – már MEZGER-nél is megtalálható (1880, 394. ad locum). NORWOOD 1956<sup>2</sup>, 179. szerint az *ἄλλος ἀνὴρ* egy bizonyos korlátozott szemléletű irodalomítész vagy vetélytárs.

<sup>93</sup> MILLER 1983, 209. sk.

<sup>94</sup> MILLER 1983, 210. 33. jegyz.: *the withholding, refusing, or denying of something expected, requested, or deserved, with no necessary implication that ill-will is the motivation.*

<sup>95</sup> Ugyanezen az alapon fogalmaz meg kritikát MILLER-rel szemben BULMAN 1992, 17. skk. és 30. sk.

<sup>96</sup> RAKOCZY 1996, 63. sk. szerint ez a *Neidblick* első előfordulása a görög irodalomban, fontosabb azonban e hely beágyazottságát érzékelni Pindaros képi- és szemléletvilágába.

<sup>97</sup> PÉRON 1974a, 99. számára ez pusztán a győzelem fénye.

<sup>98</sup> KÖHNKEN 1971, 206. skk. Ugyanígy STONEMAN 1976, 192., CAREY 1980, 150. és WILLCOCK

kedő emberek között ott van a rágalmazó költő, a dicsőítő költő pedig nemes ember. Aki pedig Timasarchos ellen intéz támadást, az Pindarosnak is ellensége. Az ἐμοί-jal bevezetett hitvallás azonban csakis a költő-polgárra vonatkozhat, nem pedig a győztesre.<sup>99</sup> Világosan jelzi ezt, hogy az ἐμοί névmás és a δόξομεν ige első személyüként párhuzamban állnak, így ugyanazt a személyt kell jelölniük. Az ἐμοί és Pindaros azonosságát a N. 8. 35. már tárgyalt helye (35. skk.) is támogatja. A πάρφασις és az ὄνειδος elítélését követően ott is költői credóját fogalmazta meg. Πότμος ἄνωξ a velünk született sors (Πότμος [...] συγγενής: N. 5. 40.), az ὄρετά, melyet a sors ültet az emberbe, Pindarosnál a dicsőítés erkölcsi igénye, melynek elrendeltségét (πεπρωμένων) a körülötte folyó idő (χρόνος ἔρπων) kiteljesíti. Lehet, hogy a rövid és sietős ὄραι ellene szólnak, a nagy idő (χρόνος) azonban, mely a teljesítmény egyedül hiteles vizsgálója, őt fogja igazolni.

Pindaros tehát Telamón rövid felemlítése után félreteszi aggályait, és az idő szorítása dacára ellenáll az irigyek rosszindulatának, azaz szemben azokkal, akik költőként és emberként áskálódnak a dicséretre méltók és dicsérők ellen, ő vállalva a kockázatot igenis a κλέος szolgálatában marad. Az ἐπιβουλία így nem más, mint tulajdon életformájának negatív képe, melyet elutasítva fogalmazhatja meg saját hitvallását: *állj ellen az irigységnek annyit tesz, vállald bátran a dicsőítést*.<sup>100</sup> Joggal bízhat győzelmében, mert szeme fényt sugároz, míg a másiké sötétséget. Sohasem lesz tehát hűtlen hivatásához, melyet a sors bízott rá, s melyet az idő igazol. És valóban, az új kezdet, újabb önmegszólítás (ἐξόφαινε: 44.) után Aigina hőseinek staccato-szerű seregszemléje következik: Kyproson Telamón fia, Teukros uralkodik, Salamis Aias otthona, Leuké Achilleus szigete, Epirus pedig Neoptolemos birodalma. Ezek után Péleus története következik tizenöt sorban. Hippolyté ármánykodása, Péleus ellenállása, Thetis harcra megszerzése egyszerre rokonítja a mitikus hőst az atlétával és a költővel. A mítosz elsősorban a győztes számára paradigma, a győztes és köl-

1982, 8., valamint uő 1995, 101. ad locum és D'ALESSIO 1994, 129. BURTON 1962, 129. először szintén az atléta elleni támadásokra érti, majd a δόξομεν alapján kiterjeszti a költőre is.

<sup>99</sup> Helyesen Σ III. 75 ad 66b valamint CROTTY 1982, 149. 34. jegyz., WILLCOCK 1982, 4., valamint uő 1995, 101. ad locum, MILLER 1983, 208. és KYRIAKOU 1996, 26. KÖHNKEN 1971, 209. sk. e kijelentést általános érvényűnek tekinti ('first-person indefinite'), ám az ἐμοί ebben az esetben nyomatékos. A szövegrész (33–43.) egységét éppen a személy azonossága biztosítja: mi (δόξομεν) = költő = én (ἐμοί).

<sup>100</sup> A dicsőítéshez mint a rágalom ellentétéhez vö. RACE 1983, 105. skk. A rágalomhoz mint a dicsőítés negatívjához vö. DETIENNE 1973, 22.

tő sorsa azonban sokszor párhuzamosan fut, kiváltképpen ha mindkettőjüknek kemény küzdelmet kell folytatniuk a sikerért.<sup>101</sup>

A mítoszt ismét megszakító formula zárja (69. sk.), majd végre megérkezőnk a rég várt *εορμηνία*-ra, az ünnepelthez.<sup>102</sup> A 73. sk. sorban Pindaros költői feladatának immár nem általános, hanem az alkalomhoz szabott kifejezést ad: *Θεανδρίδαισι δ' ἄξιγυίων ἄεθλων / κάρυξ ἔτοιμος ἔβαν* [...]. A győzelmek katalógusa következik, majd megemlékezés egy másik családi halottról, Kalliklésről, aki szintén győztes volt Korinthosban. A végén az edző dicsérete áll, ismét csak atlétikai metaforába burkolva. Aki Melésiaszt dicséri, az legyőzhetetlen (*ἀπάλαιοτος*: 94.), ezzel a tettel is tanúságát adva, hogy *μαλακὰ μὲν φρονέων ἐσλοῖς, / τραχὺς δὲ παλιγκότοις ἔφεδρος* (95. sk.). A sor a *N.* 8. 39. visszhangja: *αἰνέων αἰνητὰ, μομφὰν δ' ἐπισπείρων ἄλιτροῖς*. Pindaros emberként és költőként is barátja lesz a jónak, ellensége a gonosznak. Ezen a fortissimo-akkordon ér véget a költemény.

### *A költő és az isten (P. 8. 67–72.)*

Az elemzett három vers a költőt a polis tagjaként az irigykedők és a rágalalmazók csoportjával szemben ábrázolta. A tekintet mindkét esetben a jellem kifejezője, a tevékenység védjegye volt. Pindaros költői hivatását azonban nemcsak a személyes erkölcs és a társadalmi etika, hanem az isten is szentesíti. Láttuk a Charis és a Múza hatását költészetére. Milyen viszonyban áll azonban pontosan a támogató isteni és a dicsőítő költői tekintet?

Az isten, legyen személyes vagy személytelen, hasonlóan a Charishoz, egy szerre biztosítja a költői és sportolói sikert.<sup>103</sup> A támogatás jellege és az istenség a 3. pythói ódában még általános, az oltalmazó tekintet motívuma azonban már jelen van: *λαγέταν γάρ τοι τύραννον δέρκεται, / εἴ τιν' ἀνθρώπων, ὁ μέγας πότμος* (P. 3. 85. sk.).<sup>104</sup> Ugyanebben az ódában Apollón *σκοπός*-ként jelenik meg (27.), akinek éles tekintetét semmi sem kerülheti el, ő maga sem

<sup>101</sup> Vö. *N.* 7. 70. skk. A *N.* 4. atlétikai képvilágához vö. WILLCOCK 1982, 9. sk., BERNARDINI 1983, 118. skk., STEINER 1986, 114. és BULMAN 1992, 76.; Pindaros és Timasarchos közösségéhez a harcban FINLEY 1955, 106., MALONEY 1964, 181. és PÉRON 1974a, 97.

<sup>102</sup> A kettős megszakításhoz vö. KYRIAKOU 1996, 30.

<sup>103</sup> Az emberre tekintő isten helyeinek áttekintéséhez (nem csak Pindarosnál) vö. MAEHLER 1982, 212. ad Bakchyl. 11. 15–17.

<sup>104</sup> RAKOCZY 1996, 241. az uralkodó társadalmi helyzete és az oltalmazó sors közötti összefüggést emeli ki.

hazug, és senki, sem isten, sem ember nem tévesztheti meg (29.). Ugyanez a szem (σκοπών: *O.* 6. 59.) látja meg fiát, Iamost, az éjszaka sötétjében (νοκτὸς ὑπαίθριος: 61.), és ad neki jóstehetséget, azt a képességet, mely leginkább kapcsolatban áll a szemmel (16. sk.). A 4. pythói óda egyik sorában Arkesilas szemének megmentő, oltalmazó fényét Apollón tiszteli, értelmezésem szerint saját szemének fényével: Παιῖαν τέ σοι τιμᾷ φάος (270.).<sup>105</sup>

Az atlétikai siker és az isteni tekintet kapcsolata teljesen nyilvánvaló a 9. ne-mei és a 2. isthmosi ódában. Chromios köszönetet mond Apollónnak, Artemis-nek és anyjuknak (Πυθῶνος αἰπρινῶς ὁμοκλάρους ἐπόπταις: *N.* 9. 5.), amiért rátekintettek a sikyóni versenyen, és sikeressé tették. Míg Xenokratés szemének fénye az akragasiak üdvössége (Ἀκραγαντίνων φάος: *I.* 2. 1.), Xenokratésra az isten néz le, sugall erőt és ad neki ragyogó győzelmet Pythóban: ἐν Κρίσῳ δ' εὐρυσθενὴς εἶδ' Ἀπόλλων νιν πόρε τ' ἀγλαΐαν (18.).<sup>106</sup>

Az isten tekintete a költőt is ihletadó figyelemmel kíséri. Ahogy a 14. olympiai ódában a Charisok áldását kéri a kómosra (13. skk.), úgy hívja kartáncba az olymposiakat egy dithyrambos-töredékben (*fr.* 75. 1. skk.). Nekik kell tekintetükkel szentesíteniük versbéli útját Zeustól Dionysosig: Διόθεν τέ με σὺν ἀγλαΐᾳ / ἴδετε πορευθέντ' αἰοιδᾶν δεῦτερον / ἐπὶ τὸν κισσοδαῖ θεόν (7. skk.). A múzsai tekintet jelenik meg a 8. pythói óda 68. sorában is, ám ez és környezete a pindarosi corpus egyik legvitatottabb helye. Az is kérdéses, hogy a tekintet itt egyáltalán az istené vagy a költőé. A megoldás érdekében ezért érdemes a költeményt a szem és tekintet szűkebb, az isten és ember kapcsolatának tágabb vonatkozásában áttekintenünk.

Az óda prooimionja az idős Pindaros legnagyobb szabású víziója Hésychiáról, Diké lányáról, aki a kiegyensúlyozott nyugalom megtestesülése a polis, a verseny, a symposion és a mítosz szférájában. A költemény kapcsolata a történelmi eseményekkel, Hésychia politikai erőként való értelmezése élénk vita tárgya, melyet most nem feladatom eldönteni. Hésychia személyes absztrakciója mindenesetre arra utal, hogy a polis külső ellenségtől és belső viszálytól mentes nyugalma, az agónt követő megkönnyebbülés és a symposion önfeledt, békés szférája nem állnak szemben egymással,<sup>107</sup> ugyanannak a világnak és princípiumnak keskenyebb vagy szélesebb metszetét képviselik.<sup>108</sup>

<sup>105</sup> Ld. még: i. m. 93.

<sup>106</sup> uo.

<sup>107</sup> Vö. *O.* 4. 16.; *P.* 1. 70.; *fr.* 109. 1. skk. és *fr.* 52b (= *Pai.* 2) 30. skk. A *symposion* szférájából eredeztetné Hésychiát, mint a békés ünneplés megtestesülését SLATER 1976 passim és uő 1981 passim (különösképpen 209. sk.). Ld. még DICKIE 1984, 89. skk.

<sup>108</sup> Ugyanez az elv érvényesül Theia invokációjában és hatásának ábrázolásában (*I.* 5. 1. skk.).

A *πρέπον* mégis azt kívánja, hogy Hésychia ilyen látványos megidézését a verseny fáradalmait követő nyugalom kozmikus méretű dicsőítéseként értelmezzük.<sup>109</sup> Támogatja ezt Hésychia kettős arca, az ellenséges és a barátságos.<sup>110</sup> A győztes ellenfelei az előbbit ismerték meg, miként a hybrisből lázadó Gigászok is. Hésychia Apollónnal együtt igázta le az isteni rend ellenségeit. Az erény és az erő jutalma ezzel szemben a boldog nyugalom. Hésychia szelíden fogadja a győztest (5.), s míg Apollón nyilai (τόξοισι: 18., a sor elején) halált hoznak az óriásokra, jóindulattal (εὐμενεῖ νόῳ: 18., a sor végén) üdvözli a Kirrhából érkező Aristomenést, Xenarkés fiát.<sup>111</sup> Az isten azonban nemcsak a győzelemmel áll kapcsolatban, hanem a győzelmi dallal is (Δωριεῖ [...] κῶμος: 20.), mert Aristomenes egyszerre viseli a győzelem ποία (20.) és a győzelmi ünnep (κῶμος, *zeugma*) koszorúját (ἐστεφανωμένον: 19.). Apollón műzsai szerepköre azonban csak a 67. sk. sorokban teljesedik ki, itt még az atlétikai van előtérben. A Charisok (21.) azonban mindkettőt jelentik: a szigetnek egyszerre van része szép sikerekben s ennek következtében szép dalokban is (ἀείδεται: 25. ~ ἐν ἀέθλοισι: 26. ~ ἐν μάχαις: 27.).

Ám Pindaros nem merül el Aigina múltjának gazdagságában, hanem továbbbsiet Aristomenés közvetlen őseihez, akikhez az ifjú méltónak bizonyult, s így élő bizonyítéka a fiakban tovább öröklődő erénynek. Ennek alátámasztására a thébai költő thébai mondát választ. Amphiaraios látó-jós szemével a föld mélyéből (ιδῶν: 39.)<sup>112</sup> szemléli (θαέομαι: 45.) a Thébai falait ostromló Epigonokat,<sup>113</sup> és elégtétellel nyugtázza, hogy φῦα τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει

<sup>109</sup> Így THUMMER 1968, I. 108., PÉRON 1974a, 221. 7. jegyz., LEFKOWITZ 1975, 177. és uő 1977, 215., valamint CROTTY 1982, 17.

<sup>110</sup> Vö. MEZGER 1880, 403 ad locum, BURTON 1962, 180. és PFEIFFER 1999a, 426. sk.

<sup>111</sup> Vö. WILAMOWITZ 1922, 440. és *mutatis mutandis* πάνδοκον (61.). A fogadás motívuma (ἔδεκτο ~ δέκτο) kapcsolódik össze a kegyes tekintetével (εὐμενεῖ ~ ἰλ<εφ>) Bakchyl. 11. 16. sk.: ἰλ<εφ> [ν]ιν ὁ Δαίλιογενὴς υἱὸς βαθυζώνο[το] λατοῦς / δέκ[ε]φ[ο] βαφ[άρ]ω. Hésychia megfelelője ebben a költeményben Artemis ἀγροτέρα (37.) Ἡμέρα (39.), aki – Pindaros verséhez hasonló módon – Apollón szövetségese. Bakchylidész ugyan nem fest olyan hatalmas freskót Artemis alakja köré, mint Pindaros Hésychia köré, ám a két ellentétet jelző ugyanarra a kettősségre, a durva küzdelemre és a szelíd nyugalomra utal, mint Hésychia ábrázolása. Artemis ugyanakkor νίκων ἔδωκε (39.), ami – ha a párhuzam helyes – Hésychia atlétikai vonatkozását is alátámasztja. Ld. még MAEHLER 1982, 212. ad 15–17. és 220. ad 39. A 11. óda prooimionja mindenesetre Bakchylidész „legpindarosibb” remeklése, ami az összehasonlítást mindenképpen indokoltá teszi. Vö. MEYER 1933, 64.

<sup>112</sup> Amphiaraios szeme jósképességének és harci erényének metaforája *O.* 6. 16. sk.: Ποθέω στρατιᾶς ὀφθαλμὸν ἐμᾶς / ἀμφοτέρων μάντιν τ' ἀγαθὸν καὶ δουρὶ μάρνασθαι.

<sup>113</sup> Az optikai kifejezőmódra felfigyel PFEIFFER 1999a, 527. skk. ad locum. Míg a 14. olym-



/ ἐκ πατέρων παισὶ λῆμα (44. sk.). Tekintete mindenekelőtt saját fián, a kígyójeles pajzsot hordozó Alkmaíonon időzik el, aki nevéhez és apjához méltó módon harcol. Adrastos balszerencséje, aki a csatában elveszíti fiát, az első sötét árnyék, mely az ember kiszolgáltatottságára figyelmeztet.<sup>114</sup> A következő hang azonban ismét az öröme. Pindaros hálás Alkmaíonnak, hogy Delphoiba vezető útján kedvező jóslatot adott apjától örökölt képességeinek köszönhetően (συγγόνιοις τέχναις: 60.).<sup>115</sup> A jóslat tartalma ezúttal kimondatlanul marad, ám aligha gondolhatunk másra, mint hogy a költő Aristomenés győzelméről szerzett előre tudomást.<sup>116</sup> Alkmaión Thébai fia, Aristomenés Aiginaté, aki Thébai testvére. Az örökletes erény láncolata tehát folyamatos: Amphiarao Alkmaión győzelmét, Alkmaión Aristomenését jósolja meg, a költő pedig egyformán dicsőíti a jóslatadó elődöt és a beteljesítő utódot. Ám a jóslat és az erény egyedül kevés lett volna. A hős szavait az isten, Apollón segített valóra váltani:

- tὸ δ', Ἑκατάβολε, πάνδοκον  
 ναὸν εὐκλέα διανέμων  
 Πυθῶνος ἐν γυάλοις,  
 τὸ μὲν μέγιστον τόθι χαρμάτων  
 65 ὤπασας, οἴκοι δὲ πρόσθεν ἀρπαλέαν δόσιν  
 πενταεθλίου σὺν ἑορταῖς ὑμαῖς ἐπάγαγες·  
 ὦναξ, ἐκόντι δ' εὐχομαι νόῳ
- κατὰ τιν' ἀρμονίαν βλέπειν  
 ἄμφ' ἕκαστον, ὅσα νέομαι.  
 70 κῶμφ' μὲν ἀδυμελεῖ  
 Δίκ'α παρέστακε· θεῶν δ' ὅπιν  
 ἄφθονον αἰτέω, Ξέναρκες, ὑμετέραις τύχαις.

piai ódában a látó Achó viszi meg fia győzelmének hírét a halott apának (20. skk.), itt a halott apa látja előre fia sikerét. A motívum mélyebb, a mítoszon túlélő szerepéhez ld. a 107. oldalt.

<sup>114</sup> Pindaros ezzel a látszólag felesleges adalékkal a két apát állítja párhuzamba, és előkészíti a költemény utolsó harmadának gondolatvilágát. Helyesen MILLER 1993, 34.

<sup>115</sup> HUBBARD 1993, 199. javaslatát, hogy a második jóslatot is Amphiaraoéhoz kössük, joggal utasította el PFEIFFER 1999a, 543. sk. Helyesen ROBBINS 1997, 272. sk.

<sup>116</sup> Így BOECKH 1821, II, 2., 316., MEZGER 1880, 405. sk. ad locum, GILDERSLEEVE 1890, 331. ad locum, WILAMOWITZ 1922, 441. és BUNDY 1962, II. 70. 84. jegyz. A vers történelmi beágyazottságát vallók a jóslatot az athéni uralom alatt senyvedő Aigina feltámadására vonatkoztatják; vö. FINLEY 1955, 171., KRISCHER 1985, 123., ROBBINS 1997, 271. és PFEIFFER 1999a, 439.

*Tu autem, Apollo arcitenens, qui incolis fanum inclutum omnibus propatulum in convalle Delphorum, hic maximum gaudium attulisti, domi autem antea donum desideratum quinquertii apud festum vobis sacrum donasti. Domine, imploro, benevolus secundum harmonian quandam intuearis, quodlicet coeptum ingrediar. Comissioni dulci Iustitia adest. Obtutum autem invidia carentem deorum posco, Xenarces, fortunae vestrae.*

E sorokban az időskori bölcsesség kifinomult képiségbe öltözik, a négy kólon, a négy önálló közlés pedig bonyolult harmóniaviszonyban állnak egymással. A helyes értelmezés kulcsa, hogy a négy mondat tematikus elrendezését és kijelentésbeli modalitását helyesen fogjuk fel. A szféra, mely a kijelentések háttérben áll, mind a négy esetben jól megragadható:

*Te pedig, Messzelövő, aki lakod a mindenki előtt nyitva álló szentélyt Pythó völgyében, a legnagyobb örömet okoztad ott, korábban pedig otthonában a Te és Nővéred tiszteletére rendezett ünnepen hoztad el az öttusa hőn áhított ajándékát.* Az első kólon középpontjában egyértelműen az agónok szférája, az atlétikai összefüggés áll. A dicsőség azonban nem a versenyző, Aristomenés érdeme, hanem Apollón ajándéka (ὥπασσας, δόσιν, ἐπαγαγες). A következő kijelentés értelmezése rendkívül vitatott, annyi azonban bizonyos (s ez egyelőre elég is), hogy itt is fontos szerep jut Apollónnak: őt szólítja meg Pindaros újfent (ὦναξ), ezúttal azonban nem a versenyek világában, hanem a költői alkotás, úton levés (véομαι) folyamatában.<sup>117</sup> A harmadik közlés szerint az édes hangú kómos mellett Diké áll. A vonatkozási szféra tehát változatlanul a múzsai, Diké pedig ezúttal ismét egyike Pindaros személyes absztrakcióinak. Az isteni-numinózus tehát továbbra is tettleges-központi szerepet kap. Végül a negyedik kijelentéssel Pindaros saját személyében és bárdi minőségében az istenek φθόνος-tól mentes ὄπις-át kéri a győztes apjának (Ξένωρκες) és családjának (ὑμετέροισ) életére (τύχαις). A vonatkozás tehát ismét atlétikai.

Az ὄπις-ről az ötödik fejezetben módszeresen bizonyítani fogom, hogy a szót a görögök az ὀπ-*t*ővel kapcsolták össze, és *tekinterként* értették.<sup>118</sup> Az ottani eredményeket némileg megelőlegezve az istenek tekintetében (θεῶν ὄπις)

<sup>117</sup> A költői út motívumához ld. BECKER 1937, 68. skk., különösképpen 71. és újabban STEINER 1986, 76. skk.

<sup>118</sup> Vö. ADORJÁNI 2006, 274. skk. A P. 8. 71.-ben felismeri a tekintet motívumát SCHROEDER 1922, 73. ad locum, WILAMOWITZ 1922, 442., ERFFA 1937, 83., EITREM 1953, 534., MALTE 1961, 50. sk., BREMER 1976, 238., KRAUSE 1976, 122., MOST 1980, 678. 3. jegyz., CROTTY 1982, 141. sk. 37. jegyz., KIRKWOOD 1984, 176., GIANNINI 1995, 52., RAKOCZY 1996, 67., PFEIFFER 1999a, 567.

homérosi reminiscenciát vélek felfedezni,<sup>119</sup> melyről tudjuk, hogy gyakran büntetőleg vetül az emberre.<sup>120</sup> Néha azonban az erényes, ám túlonúl sikeres ember is ki van téve az istenek φθόος-ának. Pindaros is tud erről és kéri, hogy az isten tartózkodjék ettől az érzéstől.<sup>121</sup> Ha azonban az emberi irigység a szemben tükröződik, *per analogiam* az isteni is a θεῶν ὄπις-ban.<sup>122</sup> Ez a képzet pedig egyértelműen a kódexek ἄφθονον olvasatát támogatja az ἄφθιτον ellenében.

Az isteni tehát az apotropaikus kérdésben sem tűnik el a figyelem homlokteréből, az emberi sorsot befolyásoló hatóköre itt is maradéktalanul érvényre jut. Így első megfigyelésünk, hogy a versrészlet minden közlése kiemelt fontosságot tulajdonít az istenek részvételének az ember életében. Ez olyan szemléleti alap és meggyőződés, melyet minden további nélkül pindarosinak ismerünk, s mely a kései költeményekben egyre többször, egyre mélyülő átéléssel kap hangot.

Az ember lehetőségei azonban két csoportra oszlanak: a tettel győzedelmeskedő versenyző és a σοφία-ban kitűnő dalnok működési körére, más szóval az atlétikai és a múzsai szférára.<sup>123</sup> A kettő egymásra utaltsága ismeretes, ám az is, hogy miként egyik a másiknak *mellé*-, úgy van mindkettő az istennek *alárendelve*. A vizsgált sorok pontosan ezt a szemléletet tükrözik vissza: az isten egyforma hatalmát az ember különféle megnyilvánulásai fölött. Az atlétikai és múzsai szféra chiasztikus rajzolatban jelenik meg. Az első (61–66.) és a negyedik (71–72.) közlés atlétikai vonatkozású, a második (67–69.) és a harmadik (70–71.) a költői tevékenységre irányul. Tematikus szempontból ez a forma tökéletes szervezőelvnek bizonyul. Az első kölönnal Pindaros visszakanyarodik a mítoszból a jelenbe. A befejező közlés ugyanígy a megrendelő(k)-re

---

ad locum és BURNETT 2005, 232. 25. jegyz., jóllehet egyikük sem kísérli meg a részlet átfogó értelmezését adni.

<sup>119</sup> Vö. SOTIRIOU 1998, 71.

<sup>120</sup> Ld. a 140. sk. oldalakat.

<sup>121</sup> P. 10. 20. skk. és I. 7. 39. (általános megfogalmazás). Az *Unberufen* motívumához ld. SCHADEWALDT 1928, 288. és DICKIE 1987, 122.

<sup>122</sup> Legfeljebb nem sötétet sugároz, hanem villámot szór, vö. Aischyl. Ag. 469. sk.: βάλλεται γὰρ ὄσσοις Διόθεν κεραυνός (idézi WILAMOWITZ 1922, 442. és GIANNINI 1995, 51.) és Ag. 946. sk. Pindaros valószínűleg istenfélelemből nem firtatja az isteni φθόος optikai természetét. Ld. még KRAUSE 1976, 126. skk. Az emberi és isteni φθόος analógiájához vö. KIRKWOOD 1984, 174. és DICKIE 1987, 116. WILLCOCK 1995, 16. sk. így joggal tárgyalja a két φθόος-t egymás szomszéd-ságában.

<sup>123</sup> Más pénzkereső életformák jellegzetes módon pusztán ellenképként állnak a sportolói tett és a költői jutalom mellett (I. 1. 47. skk.).

vonatkozik, Xenokratés családjáig tágítva a kört, és átvezet a költemény utolsó harmadához, mely egyszerre sorjázza az elmúlt sikereket és figyelmeztet arra, hogy azok az isten adományai. Amit tehát az első és a negyedik mondat külön-külön sugallt, azt ez a rész gnómius egységbe foglalja. A két atlétikai vonatkozású kijelentés között áll Pindaros költői megnyilatkozása, mely hasonlóan a kerethez egy hosszabb és egy rövidebb kólontól épül fel.

Ha most a négy kólont a beszédmód jellege, modalitása szerint elemezzük, más szerkezetet kapunk. Az első közlés kijelentés, mely a megszerzett győzelmek bizonyosságára alapoz. Neki felel meg a harmadik, mely Diké jelenlétét tételezi állító módban nagy magabiztossággal. A második és a negyedik kólont kifejezési módozatát tekintve kérdés: az előbbi a költői tevékenységet, az utóbbi az atléta családjának sorsát bízva az istenek gondviselésére. A közlések modalitásának párhuzamos-keresztelő elrendezése tehát áttöri a tematikus szerveződés chiasztikus rajzolatát. A szándék ismét kézenfekvő, a hatás közvetlenül érzékelhető: kijelentés és fohász, öntudat és kétely, magabiztosság és istentudat kölcsönösen kiegészítik, kiegyensúlyozzák egymást: a kijelentést mindig kérdés követi, azonban úgy, hogy az atlétikai és múzsai szféra sohasem kerül azonos modalitásba egymás szomszédságába: az atlétikai állítást múzsai fohász, a múzsai állítást atlétikai fohász követi. A tematikus és modális szerkezet ilyen egymáson áttört megvalósulása tökéletesen érzékelteti a két szféra összefonódását az isteni hatalomnak való alárendeltségben. A két különböző szerkezet együttes jelenlétét nem annyira az *austéra harmonia*, mint inkább a *palintonos harmoniá* nyelvi érvényesüléseként kell értékelnünk:

61–66.	(τὸ [...] ἐπάγαγες)	atléta	kijelentés
67–69.	(ὦναξ [...] νέομαι)	költő	kérés
70–71.	(κῶμῳ [...] παρέστακε)	költő	kijelentés
71–72.	(θεῶν [...] τύχαις)	atléta	kérés

Az állítás és kérdés azonban nemcsak két ellentétes tudatállapot kifejezésére szolgálnak, hanem egyazon élethelyzet, a himnikus fohászokodás két egymást kiegészítő közlési formáját jelenítik meg. A kérdés alapját az isten hatalma-képessége adja, melynek nyilvánvaló bizonyítéka az isten aretalogiája és/vagy a hasonló kérdés múltbeli teljesülésére való hivatkozás.<sup>124</sup> Az előzmény logikai szempontból indoklás, lélektanilag és mágikus értelemben azonban ennél jóval több: mintegy kötelezi az istenséget arra, hogy a kérésnek jelen esetben is ele-

<sup>124</sup> NORDEN 1913, 149. skk.

get tegyen. Formailag az előzmény bevezetheti vagy követheti magát a kérést. Pindaros itt kétféle fohászt intéz az olimposiakhoz, az egyiket a múzsai, a másikat az atlétikai szféra vonatkozásában.<sup>125</sup> A chiasztikus és párhuzamos szerkesztés együttes jelenléte teszi, hogy az atlétikai fohász esetében az előzmény a kérés előtt foglal helyet: a költő először felsorolja a múltbéli és jelenlegi győzelmeket,<sup>126</sup> majd lezárásképpen az istenek oltalmát kéri az aiginai klánra. A múzsai fohász esetében ezzel szemben az előzmény követi a kérést: Diké mindig is (*perfectum logicum*) a kómost éneklő kar, a költő szócsöve mellett áll(ott) (παρέστακε), legyen hát vele ezután is, bármilyen költői utat válasszon magának.

Vissza kell azonban térnem a harmadik közléshez, melynek pontos értelmezésével még adós vagyok. A 67. sk. sorban mindenekelőtt a βλέπειν vonatkozása teszi próbára az értelmezőt: az infinitivus alanya egyformán lehet Apollón, amit az ὦναξ vocativus, és a költő, amit az εὐχομαι személyragja támogat.<sup>127</sup> Továbbá a KATA TIN APMONIAN-ról csak annyi állítható bizonyosan, hogy mindenképpen a βλέπειν-hez tartozik.<sup>128</sup> Az eredeti nagybetűs írásmódban azonban a TIN értelmezhető a dór személyes névmás dativusának (τίν) vagy a határozatlan névmás accusativusának (τιν’).<sup>129</sup> Végül erősen vi-

<sup>125</sup> RACE 1982b, 11. sk. szerint a dal sikerére és a közösség jólétére irányuló kérés a himnusz tipikus eleme. MILLER 1989, 472. a kettős vonatkozás és kettős fohász fel nem ismerése miatt leegyszerűsíti és félreértelmezi a részletet: számára Pindaros végig az atléta személyében beszél. A sorokat hasonló módon magyarázta már CERRATO 1916, II. 165. ad locum. Szintén erőltetett FLOYD 1965, 194. javaslata, hogy a sorokat a kórus, mely hol a győztes, hol a saját nevében szólna, valamint egy koryphaeos között osszuk fel.

<sup>126</sup> PFELFFER 1999a, 552. ad locum helyesen ismeri fel ebben a himnuszok *hypomnésis*-ét.

<sup>127</sup> A scholionok sem tudták megoldani a dilemmát, és jellemző módon két eltérő értelmezést adnak (II. 215. ad 95a-b). Az εὐχομαι διαβεβαιούμαι-ként való parafrázisa szóra sem érdemes. FARNELL 1932, II. 196. ad locum elhamarkodott megállapítása, hogy az infinitivusnak szükségszerűen ugyanaz az alanya, mint a vezérigének, könnyen cáfolható: a N. 9. 53. sk.-ben az εὐχομαι-tól függő igenév alanya a költő, az O. 8. 86.-ban ezzel szemben Zeus. FARNELL 1915, 194. a P. 9. 90. sk. vonatkozásában ugyanezt a „szabályt” hangoztatja, ott történetesen a helyes megoldást támogatva vele. KIRKWOOD 1982, 211. ad locum szerint a költő mint alany *grammatically more probable*.

<sup>128</sup> A scholionok egyik megoldási javaslata (II. 215. ad 95a) a véομαι-hoz (~ ἐπέρχομαι) vonná zenei hangnem értelmében. Ugyanígy PUECH 1922, II. 123. SCHMIDT 1616, 293. szintén, ám *convenientia* értelmében (308. ad locum). Megoldása abból a szempontból is eredeti, ámbar nem meggyőző, hogy a τιν-*t* kérdő névmásnak értelmezi, a mondatot pedig a βλέπειν-től függő kérdésnek. Ugyanígy GEDIKE 1779, 209.

<sup>129</sup> A paleográfiai egyenrangúságot elismeri GIANNINI 1995, 47.

tatott a ἄρμονία jelentése és szerkesztése, valamint az előző sorban a ἐκόντι (...) νόῳ hovatarozása.

A részlet tematikus és modális elemzése kimutatta a második és negyedik közlés, vagyis a műzsai és az atlétikai fohász kapcsolatát: mindkettő az istenhez folyamodik (εὐχομαι – αἰτέω), az előbbi költői ihletért (ἄμφ' ἑκάστον ὅσα νέομαι), az utóbbi atlétikai sikerért (ὑμετέρας τύχαις). A segítség megnyilvánulása az atlétikai szférában a magasból sugárzó tekintet, a θεῶν ὄπις. Kézenfekvő tehát, hogy a költői ihlet forrása is Apollón tekintete legyen. A βλέπειν így az ὅπιν pontos megfelelője,<sup>130</sup> s ahogy a θεῶν az ὅπιν *genitivus subjectivusa*,<sup>131</sup> úgy alanya Apollón a βλέπειν igének. Figyelemre méltó az is, hogy a βλέπειν és az ὅπιν iambusa ugyanazon a metrikai helyen, egy *glykóneus* záradékában zeneileg is összecseng. Az előző fejezetben láttuk, hogyan lehet az isteni tekintet költői ihlet hordozója és közvetítője. A 9. pythói óda ott elemzett részlete hasonlóan folyamodott segítségért a Charisokhoz (89a skk.), mint az itteni Apollónhoz.<sup>132</sup> A tekintet motívumát ott a φέγγος (90.) fejezte ki. A Charisok szeméből sugárzó ihlető fénynek itt az apollóni βλέπειν felel meg. A párhuzam azonban nem merül ki ennyiben. Az istennőkhöz intézett fohászt a 9. pythói ódában ugyanúgy követi a múlt költői sikereire való hivatkozás (91. sk.), mint itt Diké jelenléte. Diké itt is az enkómium morális követelményét s a neki való megfelelést testesíti meg, akárcsak a pythói óda gnómájában: a győztest teljes szívből (παντί θυμῷ: 96.) dicsérni kell az igazságnak megfelelően (σὺν [...] δίκῃ: 96.).<sup>133</sup>

Rátérek a KATA TIN APMONIAN tárgyalására. A κατὰ vonható a ἄρμονία-hoz, a prepozíciós kifejezés így a βλέπειν határozója lesz (κατὰ [...] ἄρμονίαν βλέπειν), vagy magához az igéhez *tmésis* feltételezésével, s így a ἄρμονίαν a βλέπειν belső tárgyának fog minősülni (κατὰ [...] βλέπειν ἄρμονίαν).<sup>134</sup> Ám még ha elfogadjuk is, hogy a látásnak lehet ἄρμονία a tartalma-karaktere,

<sup>130</sup> Így EITREM 1953, 534, RAKOCZY 1996, 69., valamint 239. és BURNETT 2005, 232. 25. jegyz.

<sup>131</sup> MEZGER 1880, 406. ad locum, GILDERSLEEVE 1890, 331. ad locum és VERDENIUS 1983, 368. a hagyományos értelemben vett ὄπις (= tisztelet) *genitivus objectivus*aként fogják fel. A kérdés tárgya azonban – a tekintet motívumának elsikkasztásáról nem is beszélve – nem az istenfélelem, hanem az istenek gondoskodása.

<sup>132</sup> A párhuzamot a két hely között a vers menetében betöltött szerepüket illetően már BURTON 1962, 184. is észlelte.

<sup>133</sup> Helyesen már Σ II. 215. ad 99ab, valamint SCHADEWALDT 1928, 288. A δίκῃ ilyen jelentéséhez vö. N. 3. 29 és N. 8. 41., valamint Bakchyl. 13. 202 és 5. 195, melyhez ld. MAEHLER 1982, 123. ad locum, valamint BREMER 1976, 311. skk.

<sup>134</sup> Így SCHROEDER 1922, 73. ad locum, WILAMOWITZ 1922, 442., SCHADEWALDT 1928, 288., GUNDERT 1935, 74. sk., BECKER 1937, 70. sk., CROTTY 1982, 141. 37. jegyz., RAKOCZY 1996, 239.

a βλέπειν a ὁρᾶν-nal szemben mindig külső tárgyra irányul, s belső accusativus vezérigéjeként végképp nem állhatna prepozícióval: a tekintet jellegén, nem irányán van a hangsúly.<sup>135</sup> Marad tehát a κατὰ [...] ἁρμονίαν határozói szerkesztése.

Aki τίν-t olvas, az vagy az εὔχομαι dativusának,<sup>136</sup> vagy a ἁρμονίαν jelzőjének teszi meg. Az utóbbi lehet birtokos jelző (egyeztetett birtokos névmás vagy személyes névmás genitivusa helyett)<sup>137</sup> vagy a főnév igei vonzatát megvalósító (minőség)jelző.<sup>138</sup> A tartalmi szemponttól függetlenül mindhárom megoldás nyelvtanilag fölöttébb valószínűtlen, az első a mondatrészek sorrendje, a második és harmadik jelzői szerepkör teljes jelölétlensége miatt. Még hihetlenebb a τίν accusativusi értelmezése a κατὰ vonzataként.<sup>139</sup> A tárgyesetnek ez az alakja csak a kemény dór dialektusban íróknál fordul elő. Másfelől így ismét kénytelenek lennénk a ἁρμονίαν-t belső tárgynak minősíteni. Marad tehát a τίν' határozatlan névmás.

Κατὰ τίν' ἁρμονίαν, bizonyos *harmoníanak* megfelelően tekints le költői ténykedésemre! – kéri Apollóntól Pindaros.<sup>140</sup> A ἁρμονία az összeillesztés (ἁρμόζειν) eredményét, az illeszkedést jelenti, de mire vonatkozhat ez a költő imájában? Az értelmezők egyrészt túlságosan leszűkítik, technicizálják,<sup>141</sup>

---

és BURNETT 2005, 232. 25. jegyz. (alany az isten), valamint BOWRA 1964, 400. és BULMAN 1992, 100. 34. jegyz. (alany a költő).

<sup>135</sup> Egyesek (MEZGER 1880, 406. ad locum, FENNEL 1879, 226. ad locum, SANDYS 1919, 265. [alany a költő], BURTON 1962, 185. sk. és TAILLARDAT 1986, 228. sk. [alany az isten]) *tmésist* felteteleznek, de a ἁρμονία-t iránytárgynak értelmezik. Így azonban κατὰβλέπειν-nek a görögben nem létező *megőrizni, szemmel tartani* jelentést kénytelenek adni.

<sup>136</sup> HEYNE 1798, I. 355. és DISSEN 1847, II. 312. ad locum.

<sup>137</sup> Így PAUW 1747, 211., HERMANN 1798, 292., BOECKH 1811, I. 2., 493. és CHRIST 1896, 199. ad locum.

<sup>138</sup> Veled (= Apollón) való harmónia jelentésben (a βλέπειν alanya ez esetben szükségszerűen a költő). Így MEZGER 1880, 406., GILDERSLEEVE 1890, 331., FARNELL 1932, II. 197. ad locum, FINLEY 1955, 172. és korábban jómagam is (ADORJÁNI 2006, 283).

<sup>139</sup> Így újabban NORWOOD 1956<sup>2</sup>, 237. 42. jegyz.

<sup>140</sup> Ezt a megoldást ajánlja LEFKOWITZ 1977, 214. (aki saját értelmezésemhez, jöllehet a *P* 1.-re való hivatkozás nélkül, a legközelebb áll), VERDENIUS 1983, 367., PAVESE 1991, 151. sk., GIANNINI 1995, 50. és RACE 1997, I. 335. ad locum (hovatovább a ἁρμονία mélyebb elemzése nélkül), valamint HUBBARD 1983, 288. és PFELFFER 1999a, 442. (az előbbi a költővel mint alannal és mindketten a ἁρμονία kevésbé valószínű magyarázatával, ld. a következő jegyz.).

<sup>141</sup> JURENKA 1893, 25., SCHROEDER 1922, 74. ad locum, WILAMOWITZ 1922, 442., BURTON 1962, 184., BOWRA 1964, 400. zenei hangnemre, HUBBARD 1983, 289. zenei skálára, BOECKH 1811, I. 2., 493. és DISSEN 1847, II. 312. metonimikusan (zene ~ szöveg) a versre magára, TAILLARDAT 1986,

másrészt túlságosan kitágítják, moralizálják<sup>142</sup> a szó jelentését. Pedig az meg-  
látásom szerint a pindarosi költészet legalapvetőbb vonását nevezi itt néven:  
a megfelelést ég és föld között.<sup>143</sup> Ennek a gondolatnak legtisztább megfogal-  
mazását a SNELL által helyreállított Zeus-himnuszban<sup>144</sup> és a 8. pythói ódával  
sok szempontból rokon első pythói ódában olvashatjuk.<sup>145</sup> Ebben a χρυσέα  
φώμυγξ, Apollón lantja választja el a szépet és a csúnyát, igazat és hamisat.  
Így a földi szép is égi ideája tükröződéseként kel életre.<sup>146</sup> Miként Apollón  
és a Múzsák Zeus hatalmát dicsőítik, úgy magasztalja Pindaros és a földi kar  
Hierón e világi uralmát.<sup>147</sup> Hogy azonban a földi dalnok lantján égi dallam  
szólaljon meg, ahhoz az istennek kell valamilyen *harmonia* (megfelelés) sze-  
rint rátekintenie a költőre. A τιν' határozatlan névmás fejezi ki az isten rejté-  
lyes, emberi ésszel fölérhetetlen működését: Pindaros maga sem tudja, hogyan  
cseng egybe égi és földi, csak kéri-reméli, hogy egybecseng.<sup>148</sup> A tekintet tar-

---

229. az igazság korrespondencia-elve (hasonlóan BURNETT 2005, 232. 25. jegyz. [fittingness]),  
PFEIFFER 1999a, 443. sk. a kívánt-remélt politikai összhangra érti.

<sup>142</sup> MOMMSEN 1864a, 245. in apparatu, FENNELL 1879, 226. ad locum és SANDYS 1919, 265. köl-  
tői, KIRKWOOD 1982, 211. ad locum és MILLER 1989, 475. általános értelemben vett mértéktartásra  
vonatkoztatja. GUNDERT 1935, 74. sk. és CROTTY 1982, 141.7. jegyz. a zenei és erkölcsi vonatkozást  
ötvözné a fogalomban.

<sup>143</sup> Vö. BOWRA 1964, 41.: *Pindar makes song the force which binds the universe together in  
joy and calm, and looks upon it not only as a celestial activity but as something which, when men  
practice it, brings them close to its divine practitioners.* A P. 8. vonatkozásában vö. uő 1964, 401.

<sup>144</sup> SNELL 1946, passim. Újabban HARDIE 2000, passim, aki a az égi és a földi κόσμος harmo-  
nikus-zenei egybecsengésének motívumára is felhívja a figyelmet (30. skk.). A ὁμοῖα jelentő-  
ségére utalhat, hogy a himnusz feltehetőleg Kadmos és Harmonia (!) lakodalmát is ábrázolta.

<sup>145</sup> A két költemény prooimionjának hasonlóságához vö. KRISCHER 1985, 115. skk. SCHADEWALDT  
1928, 336. szép szavakat talál Apollón első pythói ódabeli jelenlétének jellemzésére, ám a 8. pythói  
óda *harmonia*-fogalmát túl szűken értelmezi: *auf dass die Hybris fern sei beim Lobe des Siegers.*

<sup>146</sup> Vö. KLINGNER 1935, 58.: *Hier wird der Gedanke dessen inne, dass sich in dieser Musik jetzt  
und hier das heilige Tun der apollinischen Musik im Hause des Zeus vollzieht, és THUMMER 1957,  
86.: Der vortragende Chor wird in Parallele zu dem von Apollon geführten Musenchor gestellt,  
so dass die Aufführung des Epinikions als das irdische Abbild der im Olymp durch Apollon und  
die Musen repräsentierten ewigen, vollendeten Harmonie erscheint.* Ld. még GILDERSLEEVE 1890,  
240., GIANOTTI 1975, 124. és BERNARDINI 1979, 81. skk.

<sup>147</sup> Így DUCHEMIN 1955, 111. Az égi és földi kar kapcsolatához vö. N. 5., melyhez ld. 23. 30. jegyz.

<sup>148</sup> A határozatlan névmás jelentésárnyalatának felfogása szinte egyik kutatónál sem azonos:  
SCHROEDER 1922, 73. ad locum szerint a zenei *harmonia* meghatározásának, LEFKOWITZ 1977, 214.  
szerint a megvalósulás nehézségének, HUBBARD 1983, 289. szerint a *harmonia* újszerű-absztrakt  
jelentésének, VERDENIUS 1983, 368. és GIANNINI 1995, 52. sk. szerint az emberi szerénységnek és  
mértéktartásnak, PFEIFFER 1999a, 559. szerint a *harmonia* metaforikus használatának a jele.



talmának, milyenségének meghatározása, hogy ezúttal *harmoniót* sugároz, nem felesleges hozzátétel, hiszen Apollón – láttuk – tud haragvó is lenni.

Az imént platónian fogalmaztam. Nem ok nélkül. A *harmonia* azonos értelmezését adja Pindaroson kívül és tőle függetlenül Plátón *Kratylos*ának egyik passzusa, melyet Pindaros magyarázatára még nem használtak fel, jöllehet Sókratés-Plátón itt igen hasonlóan fogja fel Apollón mûzsai szerepkörét:

κατὰ δὲ τὴν μουσικὴν δεῖ ὑπολαβεῖν ὥσπερ τὸν ἀκόλουθόν τε καὶ τὴν ἄκοιτιν ὅτι τὸ ἄλφα σημαίνει πολλαχού τὸ ὅμοῦ, καὶ ἐνταῦθα τὴν ὅμοῦ πόλῃσιν καὶ περὶ τὸν οὐρανόν, οὗς δὴ πόλους καλοῦσιν, καὶ τὴν περὶ τὴν ἐν τῇ ᾠδῇ ἁρμονίαν, ἥ δὴ συμφωνία καλεῖται, ὅτι ταῦτα πάντα, ὥς φασιν οἱ κομψοὶ περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν, ἁρμονίᾳ τινὶ πολεῖ ἅμα πάντα· ἐπιστατεῖ δὲ οὗτος ὁ θεὸς τῇ ἁρμονίᾳ ὁμοπολῶν αὐτὰ πάντα κατὰ θεοῦς καὶ κατ' ἀνθρώπους.

(405 C–D)

Először a *harmoniót* értelmezi kétféle, asztronómiai és zenei összefüggésben, majd az isten nevének *etymon*ját felfedve hozzáteszi: Apollón bizonyos *harmonia* révén együtt mozgat mindent, legyen szó istenekről vagy emberekről. A *harmonia* tehát már nem pusztán égi vagy földi összhang, hanem a kettő egyszerre, az égi és földi szféra egybecsengése. Nyelvi szempontból feltűnő, hogy a határozatlan névmás (τινί) ugyanazt a szerepet tölti be a *harmonia* mellett, mint Pindarosnál: a csodás-numinózus elemet érzékelteti.

Végül, hogy a ἐκόντι [...] νόῳ vonatkozását is tisztázzam, nem tartom valószínűnek, hogy az εὐχομαι határozója legyen, mely önmagában is őszinteséget, önkítárulkozást feltételez.<sup>149</sup> Valódi értelmét a βλέπειν mellett nyeri el. A fordulat így az εὐμενεῖ νόῳ-val alkot párt.<sup>150</sup> Pindaros ezzel az isten jelenlétének kettős vonatkozását jeleníti meg ismét: ahogy Apollón εὐμενεῖ νόῳ fogadja a győztest, úgy tekint ἐκόντι νόῳ a költőre. A βλέπειν két határozója nem oltja ki egymást,<sup>151</sup> a ἐκόντι νόῳ inkább előkészíti a κατὰ τιν' ἁρμονίαν-t, mely fokozza és pontosítja a ἐκόν jelentését. A ἐκόντι νόῳ Apollón lelkületének egészét jellemzi, a κατὰ τιν' ἁρμονίαν tekintetének minő-

<sup>149</sup> Helyesen VERDENIUS 1983, 367.

<sup>150</sup> Így LEFKOWITZ 1977, 214.

<sup>151</sup> GIANNINI 1995, 45. egyetlen kifogása e megoldás ellen, hogy a κατὰ τιν' ἁρμονίαν-nal már van egy a βλέπειν-re vonatkozó határozónk. Hasonlóan HUBBARD 1983, 287. 5. jegyz. A periódus végét nem tekintem mérvadónak a ἐκόντι δ' εὐχομαι νόῳ egységként való kezelése mellett.

ségére és hatására vonatkozik: *Uram, kérlek, hogy jóindulattal, valamilyen harmonia szerint tekints mindarra, amit versemben útba ejtek!*

Most, hogy a részlet minden összefüggése világos, befejezésképpen hadd elevenítsék fel egy helyet Aristophanés *Thesmophoriazusai* című komédiájából, ahol a költő a görög líra legnemesebb hagyományát idézve a beavatottak áhítatát festi:

Σέβομαι Λατῷ τ' ἄνασσαν  
κίθαρίν τε ματέρ' ὕμνων  
ἄρσενι βοᾷ δοκίμων.  
Τᾷ φάος ἔσσυτο δαιμονίοις  
ῥμμασιν, ἄμετέρας τε δι' αἰφνιδί-  
ου ὁπός. ὦν χάριν  
ἄνακτ' ἄγαλλε Φοῖβον.  
Χαίρ', ὄλβιε παῖ Λατοῦς.  
(122–129.)

*Vereor dominam Latonam citharamque matrem carminum cantum virilem accipientium. Quo sonitu (citharae) necnon nostra mobili voce lumen ex luminibus numinum exoritur. Quibus carminibus ut gaudeat, delecta dominum Phoebum. Salve, felix Latonigena.*

A sorok nem közvetlenül utánozzák Pindarost, a szemlélet hasonlósága azonban szembeötlő. Pindarosí a hangszer (κίθαρίν) és az énekhang (βοᾷ) összekapcsolása, elég csak a 2. olympiai óda kezdetére (ἀναξιφόρμιγγες ὕμνοι: 1.) gondolni. A ματέρ' ὕμνων megszemélyesítés a 9. paian μᾶτερ ῥμμάτων (2.) fordulatát idézi, itt azonban a ματέρ(α) – ἄρσενι – δοκίμων elemek minden emelkedettségük mellett obszcén-erotikus célzást rejtenek. Aristophanésnál nem az isteni tekintet a dal táplálója, hanem fordítva, a dal csal ki fényt (φάος) az isteni szempárból (δαιμονίοις ῥμμασιν).<sup>152</sup> A költő az ῥμα-*tekintet* és az ὥψ-*hang* szellemes megfeleltetésével (*paronomasiájával*) ér el különös hatást.<sup>153</sup> A χάριν nem névutóként, hanem eredeti, Pindarosnál kizárólagos értelmében szerepel, mint öröm, melyet itt a dal okoz az istennek. Ezt a jelentést biztosítja a χάρις tövének másodszori előfordulása, ezúttal igei formában (Χαίρ'). Az

<sup>152</sup> Az isten szeméből származó φάος-hoz vö. Aischyl. *Pers.* 150. sk.

<sup>153</sup> Az optikai és az akusztikai szféra összekapcsolódását az előző fejezetben az *O.* 7. 11. sk. és a *P.* 9. 89a. sk. kapcsán vizsgáltam. Ld. még *P.* 4. 283.: φαινωῆς ὁπός.

ἀγαλλε egyszerre fejezi ki a belső örömet és a külső ragyogást,<sup>154</sup> melyben az öröm testet ölt, s melynek forrása Apollón tekintete. A Φοῖβος-ragyogó megnevezés tehát nem a véletlen műve, hanem a φάος utólagos reflexe.

Pindaros költői önmeghatározását illetően a kommentátorok elegendőnek tartják arra hivatkozni, hogy ez jellegzetes módozata az egyik témáról a másikra történő átmenetnek. Az előbbieken adott elemzés azonban megmutatta, hogy Pindaros fohásza ennél lényegesen több, és pedig *ars poeticájának* egyik szép tanúsága, mellyel művészetét Apollón hatalma-harmoniója alá rendeli. Az isten tekintete, mely a költészet útján járókat vezeti fényével,<sup>155</sup> a θεῶν ὅπτις-ban hosszabbul meg, mely irigység nélkül ragyogja be a győztes atlétákat. Ami tehát a múzσαι szférában ἀρμονία és Apollón tekintete, az az atlétikai szférában Ἥσυχία és ὅπτις ἀφθονος.<sup>156</sup> A θεῶν ὅπτις ugyanakkor szemléletes párhuzamban áll Amphiarao tekintetével (ιδῶν ~ θαέομαι). Ahogy az apa látja a fiát, úgy néz az isten az apára (Ξέναρκες) és családjára. Míg azonban a jós alulról, a földből tekint a diadalmaskodó Alkmaionra, az olymposiak felülről néznek a győztes Aristomenésre és a költőre.<sup>157</sup> Ennek ellenkezőjét élük meg a vesztesen hazasomfordáló atléták és mindenki, aki repülni akarva a remény fellegvárából (90.) földre zuhan (93. sk.).<sup>158</sup> A siker végső soron az isteneknek múlik. Az ember csak árnyék álma (σκιᾶς ὄναρ: 95.) lenne, ha nem hullna rá a magasból αἴγλα διόσδοτος (96.) és nem ömlene el életén λαμπρὸν φέγγος (97.). Nem kétséges, hogy e fény forrása is a θεῶν ὅπτις.<sup>159</sup>

Összegzésképpen megállapíthatjuk, hogy a dicsőítő költő tevékenységét az isten szentesíti. Optikai fogalmakban kifejezve: Pindaros csak úgy láthatja és világíthatja meg költészete tárgyát, ha az isten szeme felülről fényt sugároz rá. A tekintet motívumának megjelenése az isten vagy a költő jellemzőjeként kiegészítő megoszlású. Amennyiben a költő a vízszintes társadalmi összefüg-

<sup>154</sup> Vö. ADORJÁNI 2007, 30. sk.

<sup>155</sup> Vö. *fr.* 52h (= *Pai.* 7b) 18. skk. Ahogy ott a Múzsák, itt Apollón tekint le a költőre.

<sup>156</sup> DICKIE 1984, 100. Hésychiát és a *harmoniót* ugyanazon princípiumtól származtatja. BURNETT 2005, 228. Ἥσυχία (1.) és ἀρμονία (68.) metrikai megfelelésére hívja fel a figyelmet.

<sup>157</sup> Hasonlóan LEFKOWITZ 1977, 214.

<sup>158</sup> Vö. Aischyl. *Hik.* 96. sk.: [Zeus] ἰάπτετ δ' ἐλπίδων / ἄφ' ὀψιπύργων πανώλεις βροτούς. Az isten közvetlen jelenléte azt kívánja, hogy az ἀποτρόπω γνώμη-t (94.) az ő ellenséges akaratként értelmezzük (így BOECKH 1821 II 320). Másként FRÄNKEL 1946, 133. 9. jegyz. és uő 1962, 571. Vö. még BURNETT 2005, 235.

<sup>159</sup> Így THIERSCH 1820, I. 292. 11. jegyz. Újabb BERGEAUD–MACLACHLAN 1985, 13. és RAKOCZY 1996, 69. 140. jegyz.

gésben polgárként lép fel, a tekintet egyaránt jellemzi őt és ellenfeleit, jelezve különállását a rágalmazók és az irigyek csoportjától. Amennyiben azonban Apollón dalnokaként a függőleges transzcendentális vonatkozásban határozza meg önmagát, a tekintet motívumát az isten kapja meg. Ezt a törvényszerűséget aligha lehet másként értelmezni, mint Pindaros elhivatottságának és alázatának kifejeződését a szem és tekintet metaforájában.

## AZ URALKODÓ SZEME

Az előző fejezet megmutatta, hogy a sportoló és a költő fényes tekintete az epinikion-költészet két, egymást kiegészítő feltételének tükörképszerű megnyilvánulása. Pindaros ugyanakkor különbséget tesz a közrendi sportoló és az uralkodó között. A hellenisztikus filológia is érzekelte ezt, amennyiben az uralkodónak szóló ódákat a könyvek elejére helyezte.<sup>1</sup> A megkülönböztetés nem pusztán formai jellegű. A költő valóban másként szól a királyokhoz, mint a közemberekhez.

Egyfelől a sportolói siker mellett egyenlő, ha nem nagyobb súllyal esik a latba az uralkodói rang, melynek a győzelem méltó megkoronázása. Másfelől az epinikion kötelező motívumai is más alakot ölthetnek. A fáradságra való hivatkozás nélkül nincs győzelmi költészet, ahogy győzelem sincsen *πóvoς* nélkül. Ám az uralkodók, s gyakran a tehetős közemberek<sup>2</sup> sem saját maguk fáradoztak a győzelem érdekében – a személyes jelenlétet, testi megmérettetést követelő versenyformákhoz eleve nem alacsonyodtak le –, hanem lovas kocsijukat mással vezették. A személyes *πóvoς* szerepét ezért az uralkodói ház családi *πóvoς*-a veszi át: hallunk az alapítás nehézségeiről, a történelem viszontagságairól, majd mindezek jutalmaként a királyi rangról és a friss sportgyőzelemről.<sup>3</sup> A szem és tekintet motívuma hasonló megoszlást mutat. Az ünnepelt közember tekintete kizárólag szubjektív-atlétkai vonatkozású, vagyis az egyén személyes boldogulására utal, ezzel szemben az uralkodóé nyilvános-politikai, azaz tekintete királyi rangjának kifejeződése.

Az uralkodó szeme-tekintete nem egyedülálló módon görög képzet. Az indo-európai hagyomány és a modern szemlélet folyamatosságának alapján joggal nevezhetjük emberi univerzálénak.<sup>4</sup> A görögség látással kapcsolatos felfogása

<sup>1</sup> *O.* 1; *P.* 1., 2. és 3. (Hieronnak), *O.* 2., 3. (Thérónnak) valamint *P.* 4., 5. (Arkesilasnak).

<sup>2</sup> Az általános gyakorlatot egyértelműen jelző kivétel az első isthmosi óda Hérodotosa (15.).

<sup>3</sup> Az *O.* 2. tárgyalását ld. az ötödik fejezetben.

<sup>4</sup> Az indoiráni párhuzamhoz további irodalommal vö. SHAHBASI 1988, 170. skk. és HORVÁTH 2004, 75. skk. Míg azonban keleten a szem a király bizalmasa(i) által betöltött tisztség megnevezése, a görög költészetben az uralkodó maga a szem. A kép újkori fejleményéhez csak egyetlen jellemző példa: Shakespeare *Hamlet* I. 2. 68. sk.: *Good Hamlet, cast thy nighted colour off, / And*

azonban az uralkodói tekintet motívumát különösen jelentésgazdaggá teszi. Homérosznál a hős feltűnésének metaforikus fénye az élet és a megmenekülés reményét villantja fel a szorongatott bajtársaknak.<sup>5</sup> Hasonló módon sugárzik az uralkodó tekintetének fénye az alattvalókra és a vendégbarátokra. Ezért amikor Pindaros az uralkodó jelölésére a φάος szót használja, mindig a király oltalmazó szeme a fény forrása.

A 4. pythói ódában a φάος abszolút használatban áll (270.), ám egyértelműen Arkesilas tekintetére vonatkozik, aki jó orvosként meggyógyíthatja az állam sebét, ha visszahívja a száműzetésben élő Damophilost.<sup>6</sup> A 2. isthmosi ódában a φάος-nak jelzője van: Ἀκραγαντίνων (17.), mely a fény irányát, Xenokratés akragasi alattvalóit nevezi meg. Pindaros ugyanakkor mindkét helyen az uralkodói tekintet fényének eredetét is megadja, mely – akárcsak a költői tekintet esetében – az isteni szféra. A király a költő egyenrangú társaként már Hésiodosznál is az istentől kapja létjogosultságát, szemének oltalmazó fénye az isteni kicsinyített mása.<sup>7</sup> Ezt a függő viszonyt jelzi Pindaros azzal, hogy Xenokratés φάος-ának említése után mindjárt a következő sorban a győzelmet Apollón tekintetétől származtatja (εἶδ' Ἀπόλλωνιν πόρε τ' ἀγλαΐαν: I. 2. 18). A gyógyító tekintet a 4. pythói ódában is az ἱατρικὴ τέχνη istenétől, Apollón Paiantól nyeri jótékony fényét. A képesség átvitelét a τιμή-vel való felruházás (Παιῶν [...] σοὶ τιμῆ φάος: 270.) jelzi.

Ugyanez a szemlélet érvényesül Aischylosnál, aki Atossa királynő megjelenését isteni fényhez hasonlítja: ἀλλ' ἦδε θεῶν ἴσον ὀφθαλμοῖς / φάος ὀρμάται μήτηρ βασιλῆως (*Pers.* 151. sk.). Itt a φάος nem a király anyja szeméből sugárzik, hanem egész fellépése fogható fényjelenséghez, Aischylos azonban a pindarosi szemlélethez hasonló módon a királyi méltóság φάος-át transzcendentális eredetűnek tekinti: a királynő megjelenése mintha (ἴσον) az isteni tekintet (θεῶν [...]) ὀφθαλμοῖς) fényét idézné le a földre.<sup>8</sup>

A látás fényelmélete mellett azonban még egy másik vonás is gazdagítja az uralkodói tekintet jelentéstartományát. Az előző két fejezet elég bizonyítékot szolgáltatott arra, hogy a szem sugarában a személyiség minden vonása sűrű-

---

*let thine eye look like a friend on Denmark*, ahol a királynő a herceg szemére tett utalással arra is céloz, hogy jóvendőbeli királyhoz méltó módon kellene viselkednie.

<sup>5</sup> P 615, Σ 102; π 23.

<sup>6</sup> Az orvosság és a fény kapcsolatához vö. P. 3. 75.

<sup>7</sup> *Theog.* 94. skk.

<sup>8</sup> Vö. BREMER 1976, 315. skk., jöllehet az ὀφθαλμός és a φάος azonosításával nem tudok egyetérteni. Az ἴσον a ὀρμάται határozója, az ὀφθαλμοῖς *dativus directionis*: a királynő szemé-  
lyének fénye úgy jelenik meg, miként az isten szeméből a fény.

tett formában jut kifejezésre. A 2. olympiai ódában Thérón külpolitikájának jellemzésére az ὅπως ξένων fordulat szolgál. Az ὅπως és a genitivus kapcsolatát a P. 8. 71.-ben homérosi reminiscenciának minősítettem. Ott a szövegösszefüggés alapján amellett érveltem, hogy a szó „tekintetet” jelent. A következő fejezetben az ὅπως történetének vizsgálata mindezt kétséget kizáróan fogja igazolni, a kontextus azonban a 2. olympiai ódában is világosan jelzi, hogy az ὅπως az uralkodói tekintetre értendő:

Θήρωνα δὲ τετραορίας ἔνεκα νικαφόρου  
γεγωνητέον, ὅπῃ δίκαιον ξένων, ἔρεισμι' Ἀκράγαντος,  
εὐώνυμων τε πατέρων ἄωτον ὀρθόπολιν·

(5–7.)

Az OPI, mely a kódexek olvasata, többeket arra készítetett, hogy ὀπί-ként a γεγωνητέον-hoz vonják.<sup>9</sup> Az így kapott értelem azonban méltatlanul lapos. Ám a δίκαιον melletti OPI nem az ὄψ, hanem az ὅπως dativusa. Választhatunk a ξένον vagy a ξένων olvasat között.<sup>10</sup> Eszerint Thérón vagy vendég (ξένον), vagy vendégek (ξένων) barátja. A vendég a kölcsönösség elve alapján alkalmasint persze vendéglátó is, ám Thérón elsődlegesen és önzetlenül vendégbarátai (ξένων) jótevője. A legtöbb kiadó által támogatott olvasat: ὅπῃ δίκαιον ξένων így helyesnek bizonyul.<sup>11</sup> Az ὅπως ξένων nem egyszerűen a vendégekről való gondoskodást jelenti, hanem a barátokon csügghető tekintetet, mely fényének fellelő közege révén az irántuk megnyilvánuló igazságosság hordozója.<sup>12</sup> Ami az I. 2. 17.-ben Ἀκράγαντινων, az itt ξένων, a közvetlen-közeli alattvalókat pedig a következő sorban az Ἀκράγαντος (6.) jelző szólítja meg. A két hely azonban különbözik is annyiban, hogy Pindaros a 2. isthmosi ódában Xenokratést mint εὐάρματον ἄνδρα (17.) dicséri, ami a győzelmi katalógus

<sup>9</sup> Így HEYNÉ-t (1798, I. 26. ad locum) és legutóbb LEEUWEN-t (1964, I. 26. in apparatu critico).

<sup>10</sup> ξένον-t olvas BOECKH 1811, I. 1., 9., ξένων-t SNELL–MAEHLER 1987/1989, I. 7. ad locum.

<sup>11</sup> Vö. FARNELL 1932, II. 13., KIRKWOOD 1982, 66., WILLCOCK 1995, 143. és RACE 1997, I. 63. ad locum (*regard*), THUMMER 1957, 114. (*Umsicht*) és MAEHLER 1982, 88. ad Bakchyl. 5. 6. (*Rücksicht*). Korábbi munkámban (2006, 285.) magam is ezt az olvasatot támogattam.

<sup>12</sup> A szemben lakozó δικη-hez és a szemhez mint a δικαιοτής és az igazságos bosszú kifejezőjéhez vö. Aischyl. *Choeph.* 671.: δικαίων ὁμμάτων παρουσία és *Hik.* 814: ὁμμασιν ἐκδίκους. A 4. nemeai ódában Aigina δίκῃ ξεναρκεῖ κοινόν / φέγγος (12. sk.). A sziget mindenkire ragyogó (κοινόν) fényét a vendégbarátokat oltalmazó (ξεναρκεῖ) δίκῃ-ából nyeri. Ugyanez a fény sugárzik immár személyesen Timasarchos szeméből, aki ξένος-i minőségében (φίλοις [...]) φίλος ἐλθών: 22.) tekint Thébaira (ξένιον ἄστυ κατέδρακεν: 23.), amikor a helyi versenyen megmérkőzik.

összefüggésében fogathajtó sikerére utal. A φάος oka ezúttal tehát az atlétikai dicsőség, mely városára és lakosaira is tovább sugárzik.<sup>13</sup>

Nagy nyomatékkal esik a latba az ὅπις uralkodói tekintetként való értelmezése mellett, hogy kevés alant Akragas alapítói, azaz Thérón közvetlen elődei Σικελίας [...] ἔσαν / ὀφθαλμός (9. sk.). Mind az (ὅπι) ξένων, mind a Σικελίας (ὀφθαλμός) *genitivus objectivus*, s világos tartalmi kapcsolatban állnak: Thérón és felmenőinek tekintete egyformán ragyog közelre, a tág otthonként megjelölhető Sziciliára és távolra, az otthonon túli idegenekre.<sup>14</sup>

A 6. olympiai ódában az ὀφθαλμός szintén uralkodói képességek hordozója, azzal a különbséggel, hogy itt a szem tulajdonosa, Amphiaraios halott, tekintetének fénye kihuny. Adrastos mélabúsan idézi fel régi kedves hadvezére emlékét: Ποθέω στρατίας ὀφθαλμὸν ἑμᾶς / ἀμφοτέρων μάντιν τ' ἀφαθὸν καὶ δουρὶ μάρνασθαι (16. sk.) A στρατίας ugyanúgy a szem fényének irányát határozza meg, miként az Ἀκραγαντίνων (I. 2. 17.), a ξένων (O. 2. 6.) és a Σικελίας (O. 2. 9.). Az utóbbi nem annyira a földrajzi területre, mint inkább metonimikusan a térség lakóira értendő. A jós (μάντιν) és a hadvezér (μάρνασθαι) képessége egyformán a szemben nyilvánul meg, mindkettő a hadsereg javát szolgálja.

A szem motívuma az 5. pythói ódában (15. skk.) is az uralkodóval és a királyi méltósággal látszik összefüggésben állni. A *communis opinio* azonban ennyiben ki is merül, a συγγενής / ὀφθαλμός (17. sk.) értelmezése rendkívül vitatott. Elsőrendű célom éppen ezért a hely filológiai tisztázása és a szem motívumának szabatos értelmezése. Ehhez azonban a sorokat a vers bevezetésének tágabb kontextusában kell szemlélni:

- Ὅ πλοῦτος εὐρυσθενής,  
ὅταν τις ἀρετᾷ κεκραμένος καθαρᾷ  
βροτήσιος ἀνὴρ πότμον παραδόντος αὐτὸν ἀνάγη  
πολύφιλον ἐπέταν.  
5 ὦ θεόμορ' Ἀρκεσίλα,  
σύ τοί νιν κλυτᾶς  
αἰῶνος ἀκρᾶν βαθμίδων ἄπο

<sup>13</sup> Vö. PRIVITERA 1982, 160. ad locum és RAKOCZY 1996, 237. sk.

<sup>14</sup> Hasonlóan, de a párhuzam felismerése nélkül BOECKH 1821, II. 2., 123., CARRIÈRE 1962, 30. és LOZZA 1976, 170. Elmosódott a SLATER 1969b, 402. s. v. által feltételezett jelentés: *pride, crown*. Izgalmas, de nem meggyőző POUILLoux 1974, 227. sk. régészeti megközelítése: Akragas mint a tengerre széles rálátást biztosító erődítmény.



σὺν εὐδοξίᾳ μετανίσεαι  
 ἔκατι χρυσαρμάτων Κάστορος·  
 10 εὐδίαν ὃς μετὰ χειμέριον ὄμβρον τεάν  
 καταιθύσσει μάκαιραν ἐστίαν.

A prooimion Arkesilas kyrénéi király magas társadalmi rangját vezeti vissza három összetevőre: az erényre, a gazdagságra és az isten segítségére. A három elem mellett egyfajta kettősség, a belső érdem és a külső áldás-elismerés ellentéte hat szervezőerőként.<sup>15</sup> Mindjárt az első sorok valósággal képlet-szerűen sorakoztatják fel a három elemet: a hatalmas gazdagságot (πλοῦτος εὐρυσθενής),<sup>16</sup> melyet a halandó tiszta erénnyel (ἀρετᾷ κεκραμένον καθαῤ᾽) az isteni sors kegyéből (πότμου παραδόντος) vezet haza (ἀνάγη) sok barátot szerző társként (πολύφιλον ἐπέταν).<sup>17</sup>

Az uralkodó és a gazdagság életre szóló kapcsolatát Pindaros házasságkö-tési jelenetként ábrázolja.<sup>18</sup> Az ἀνάγη az erényes (ἀρετᾷ) és tiszta (καθαῤ᾽) gazdagság-menyasszony hazavezetésére (καταγωγή) utal a király-vőlegény házába. A menyasszony apja, aki a lányt előzőleg (aoristos) az ἐγγυή kere-tében odaígérte (παραδόντος), maga az isten (~ πότμου), aki a gazdagságot adja. A menyasszony követi a vőlegényt otthonába (ἐπέταν), és nászukból számos a vagyonos ház köré seregülő barát-hódoló származik mint bőséges gyermekáldás (πολύφιλον).

Az általános megfogalmazás (τις [...] βροτήσιος ἀνήρ) után az alkalom-nak megfelelően a király, Arkesilas alakja kerül előtérbe, aki az isteni sorssze-rűség kegyeltjeként (θεόμορ[ε]) az erény és a gazdagság (γιν ~ πλοῦτο<v> [...]) ἀρετᾷ κεκραμένον nyomában jár (μετανίσεαι) életének első pillanata óta (κλυτᾷς / αἰῶνος ἀκρᾷν βαθμίδων ἄπο). A két érték együttese máshol is az uralkodó kitüntetett személyének jellemzésére szolgál (O. 2. 53.),<sup>19</sup> a vele-születettség gondolata pedig a következő szakaszban visszatér (συγγενής), hogy a vers utolsó antistrófájában még egyszer ismétlődjek, ahol Pindaros

<sup>15</sup> Így már BOECKH 1821, II. 2., 285. is: *oppositio inter bonum nativum et insitam virtutem ac praestantiam atque inter externa felicitatis donum*. A logikai szerkezet legszemléletesebb kifeje-zését ld. HUBBARD 1985, 124. skk.

<sup>16</sup> Vö. I. 5. 2. sk.: μεγασθενῆ [...] χρυσόν.

<sup>17</sup> A πολύφιλον értelmezéséhez ld. Σ II. 172. ad 5a.

<sup>18</sup> Vö. FENNELL 1879, 197., MEZGER 1880, 225. és GILDERSLEEVE 1890, 307. ad locum.

<sup>19</sup> A párhuzamhoz ld. BOECKH 1821, II. 2., 283. és DUCHEMIN 1967, 171. ad locum.

Arkesilast születése óta (ἀπὸ ματρὸς φίλας: 114.) versben történő megéneklésre (ἐν [...] Μοῖσαισι ποτανός: 114.) predesztinált uralkodónak nevezi.<sup>20</sup>

Kastór támogatása azonnal és látványosan megadja a győzelmi vonatkozást: a χρυσαρμάτου jelző a kocsihajtásban aratott győzelem dicsőségét (σὺν εὐδοξίᾳ), mely a külső elismerést is tartalmazza (~ κῶμον: 22.), Kastór segítségével vezet vissza.<sup>21</sup> A kőlon befejezésében így keretszerűen újra felbukkan az isteni jelenlét gondolata: θεόμορ[ε] ~ ἔκατι [...] Κάστορος. Ahogy tehát az általános emberit Arkesilas, úgy az általános istenit Kastór neve tárgyszerűsíti. A Dioskurosok ugyanakkor a jó idő és a borút (χειμέριον ὄμβρον) követő derű (εὐδία) istenei is. Kérdés, hogy a vihar eloszlatása itt szó szerint értendő-e vagy metaforikusan. Ha szó szerint, akkor az εὐδία a Kyrénében igencsak csapadékos téli hónapok elmúlását és a tavasz beköszöntét jelzi.<sup>22</sup> Ha metaforikusan, akkor vagy valamilyen politikai viszontagság elhárulására,<sup>23</sup> vagy az atlétikai πόνος győzelmes megdicsőülésére vonatkozik.<sup>24</sup> Ez utóbbi esetben legszigorúbb értelemben a χρυσαρμάτου-képzetet folytatná. Hogy csakis metaforikus értelemről lehet szó, jelzi e sorok és a befejező rész közötti szoros kapcsolat, ahol az általános tartalmú bajelhárító kívánság ugyancsak a téli szeleket említi (χειμερία: 121. ~ χειμέριον: 10.). A metaforikus síkon azonban lehetetlen és szükségtelen választanunk a politikai és atlétikai vonatkozás között, mert a kettő szorosan összefügg.<sup>25</sup>

Az antistrófában a külső és belső szempontja válik a fő szervezőelvvé. Az elején az első strófiával párhuzamosan egyetlen kőlon erejéig visszatér az általános-gnómkus megfogalmazás: σοφοὶ δέ τοι κάλλιον / φέροντι καὶ τὰν θεόσδοτον δύναμιν (12. sk.). Arkesilas jelzőjeként a σοφοὶ áll, Kastór helyett a θεόσδοτος (~ θεόμορ[ε]) δύναμις. A külső hatalom, az isteni ajándék akkor válik csak igazán az uralkodó díszére (κάλλιον ~ külső vonatkozás), ha azt böles, érdemes, vagyis jellemében kiváló ember birtokolja.<sup>26</sup> A következő

<sup>20</sup> A két hely (6. sk. ~ 114.) kapcsolatához vö. MEZGER 1880, 225. és SCHROEDER 1922, 57. ad locum.

<sup>21</sup> Vö. Σ II. 173. ad 10a, majd BOECKH 1821, II. 2., 283. sk., MEZGER 1880, 226. ad locum és CHAMOUX 1953, 183., valamint O. 3. 19.: χρυσάρματος, melynek atlétikai vonatkozásához ld. KÖHNKEN 1983, 62.

<sup>22</sup> Így CHAMOUX 1953, 182.

<sup>23</sup> Vö. fr. 109. 1. skk. A scholionok (Σ II. 173. ad 12a) nyomán így HEYNE 1798, I. 310., BOECKH 1821, II. 2., 284., DISSEN 1847, II. 272., MEZGER 1880, 226., GILDERSLEEVE 1890, 307. ad locum, PUECH 1922, II. 92. 2. jegyz. és MÉAUTIS 1962, 219.

<sup>24</sup> A scholionok (Σ II. 173. sk. ad 12ab) mindhárom értelmezési lehetőséget megemlíti.

<sup>25</sup> A politikai és atlétikai megpróbáltatások együtteséhez ld. a 2. olympiai óda értelmezését (154. skk.).

<sup>26</sup> A καὶ helyes értelmezéséhez vö. BOECKH 1821, II. 2., 284. ad locum.

sor eme általános igazság egyedi megvalósulását szögezi le: σὲ δ' ἐρχόμενον ἐν δίκῃ πολὺς ὄλβος ἀμφινέμεται (14.). A nézőpont változását a δ(έ) kötőelem, szűkülését a σέ névmás jelzi: Arkesilas az erény és az igazság útján jár, ezért méltán veszi körül nagy gazdagság. Az ὄλβος-nak tehát az első strófából a πλοῦτος, az ἐν δίκῃ-nak az ἀρετῇ felel meg. A következő sorok a δίκῃ-val összefonódott ὄλβος megnyilvánulási formáit taglalják:

- 15 τὸ μὲν, ὅτι βασιλεύς  
 ἐσσί· μεγαλᾶν πολίων  
 ἔχει συγγενῆς  
 ὀφθαλμὸς αἰδοιότατον γέρας  
 τεῦ τοῦτο μειγνύμενον φρενί·  
 20 μάκαρ δὲ καὶ νῦν, κλεεννᾶς ὅτι  
 εὖχος ἤδη παρὰ Πυθιάδος ἵπποις ἐλὼν  
 δέδεξαι τόνδε κῶμον ἀνέρων,

Ἀπολλώνιον ἄθυρμα·

A részlet értelmezését a vitatott συγγενῆς ὀφθαλμὸς kifejezés nehezíti meg. SNELL és MAEHLER a kódexek egyöntetűen tanúsított olvasatát hozzák, ugyanakkor elfogadják ROSE központosítását, aki a korábbi kiadók és kommentárok egybehangzó véleményével szemben, akik a μεγαλᾶν πολίων-t a βασιλεύς jelzőjének tekintették, s így a πολίων után központosztak, a μεγαλᾶν πολίων [...] συγγενῆς / ὀφθαλμὸς egysége mellett érvel, s ennek megfelelően a βασιλεύς ἐσσί után kólon-jelet tesz.

A hosszú periódus tagolásában biztos kiindulópontként kínálkozik a μὲν–δέ kapcsolási mód: τὸ μὲν [...] ἔχει – μάκαρ δέ. A két kólon szimmetrikusan egészül ki egy-egy ὅτι-s mondattal: τὸ μὲν, ὅτι [...], ἔχει – μάκαρ δέ [...], ὅτι. Az elrendezés chiastikus: a két ὅτι-val bevezetett mondat körbeveszi a két mellérendelt főmondatot.<sup>27</sup> Az ἔχει igei állítmánynak a μάκαρ névszói állítmány felel meg, mely az ἐσσί kopulával egészíthető ki.<sup>28</sup> Ez a szép, áttekinthető szerkezet azonnal cáfolja HERMANN javítással létrehozott szövegváltozatát: ἐπεὶ συγγενῆς / ὀφθαλμὸς αἰδοιότατον γέρας, minthogy ezáltal a μάκαρ ki-

<sup>27</sup> Helyesen BRIDGE 1900, 143.

<sup>28</sup> Így BOECKH 1821, II. 2., 285.

jelentés párja eltűnik az értelmezői ὅτι-s mondat okhatározói függelékében.<sup>29</sup> Hasonló szimmetriaromból vétek az ἔχει-jel bevezetett kijelentést egy paleográfaiilag igazolhatatlan δ(έ) közbeékelésével a ὅτι-s tagmondat szintjére emelni.<sup>30</sup>

Pusztán formai szemszögből tehát biztosra vehetjük, hogy a 17. sor elején főmondati állítás hordozójaként csakis ige állhat, ahogy azt a kézirati hagyomány is tanúsítja. Tartalmi szemszögből annyi elsőre is világosan látszik, hogy az ὄλβος megnyilvánulása egyfelől (τὸ μὲν) a királyi tisztség, másfelől, ami közvetlenül a jelenben (καὶ νῦν) okoz örömet (μάκαρ), a végre (ἤδη) megszerzett pythói győzelem. A δίκη belső és az ὄλβος külső szempontja a politikai és atlétikai siker jellemzésében is megjelenik. A királyság (βασιλεὺς) egyfelől külső elismerés, tisztség (γέρας), melyre a πόλις-ok lakói αἰδώς-szal tekintenek (αἰδοῖσθαι), másfelől Arkesilas lelki nagyságának (τεῦ [...] φρενί) közvetlen kifejeződése (μεινύμενον). A τεῦ τοῦτο (sc. γέρας) μεινύμενον φρενί pontos megfelelője az ἀρετῇ κεκραμένον καθαρῷ fordulatnak,<sup>31</sup> ami a φρενί nyomatékos értelmezését is biztosítja.

E tagolás további bizonyítékeként idézhető a 2. pythói óda párhuzamos helye, mely ugyanezt a logikai-fogalmi szerkezetet mutatja: τὸ δὲ σάφα νιν ἔχεις ἐλευθέρᾳ φρενί πεπαρεῖν, / πρῦτανι κύριε πολλὰν μὲν εὖστεφάνων ἀργυῖαν καὶ στρατοῦ (57. sk.).<sup>32</sup> Hierón itt ugyanúgy királyként lép fel, mint Arkesilas, annyi különbséggel, hogy királyi minősége a hadvezéri szerepkörben nyilvánul meg: az εὖστεφάνων a védelmi erőre, a στρατοῦ a támadóképességre utal. A τὸ δὲ ugyanazt a nézőpontszűkítő fordulatot jelzi a 2. pythói óda menetében, mint az ötödikben a σὲ δ(έ). A νιν az előző gnóma (56.) πλουτεῖν infinitivusából elvonható πλοῦτος-ra utal vissza,<sup>33</sup> melyet Hierón uralkodóhoz illő lelkülettel: nagyvonalúsággal (*liberalitas*) és bőkezűséggel (*largitas, milite*) egyesít. Ami tehát P. 5. 1.: πλοῦτος és 14.: ὄλβος, az P. 2. 57.: νιν, ami

<sup>29</sup> HERMANN 1839, 146. A javítást elfogadja SCHMIDT 1876, 377., FARNELL 1932, II. 169. skk. ad locum, és újabban RACE 1997, I. 301. sk., valamint SULLIVAN 2002, 551. Ld. még LEFKOWITZ 1985, 35.

<sup>30</sup> Így SCHMIDT 1616, 226., majd HEYNE 1798, I. 311. ad locum, jöllehet a kommentárban ennél tovább meg: *Et ambigo adhuc annon συγγενές verum sit*. Hasonlóan (δ' helyett τ') CHRIST 1896, 173. συγγενής τ' MOMMSEN 1846, 545. és uő 1864, 210. in apparatu ad locum, valamint CERRATO 1916, II. 116.

<sup>31</sup> Így CAMPBELL 1941, 148.

<sup>32</sup> A párhuzam tudomásom szerint az eddigi kutatásban még nem merült fel. A sort közvetlenül megelőző gnóma (P. 2. 56.) és a P. 5. prooimionja közötti hasonlóságra utal nagyon röviden SCHADEWALDT 1928, 330. 2. jegyz. és LLOYD-JONES 1973, 122.

<sup>33</sup> Ld. a 82. oldalt.

pedig *P.* 5. 2.: ἀρετῶ és 19.: φρενί, az *P.* 2. 57.: ἐλευθέρῃ φρενί, s ez a jelző nélkül álló φρενί emfatikus jelentésének bizonyítéka. Míg a πεπαρεῖν a belső erény külső megnyilvánulására vonatkozik, a μειγνύμενον a külső tiszttség belső-lelki alapjának nélkülözhetetlenségét fejezi ki.

A belső–külső kettős nézőpontja határozza meg a győzelem leírását is. Az εὔχος a győzelemből származó dicsőségre céloz, mely kizárólag Arkesilas személyéhez tartozik, az εὔχος [...] ἐλὼν fordulat mögött ugyanis az εὖχεαι νίκαν ἐλεῖν aktusa áll. Az érdem azonban külső megerősítésre szorul. A κῶμος ἀνέρων így az εὔχος-dicsőség dicsőítésére utal. A kettő együtt teszi a győzelmet. Az ἀρετᾶ külső elismerésének fontosságát emeli ki a fentebb idézett 2. pythói óda folytatása is: εἰ δέ τις / ἤδη κτεάτεσσι τε καὶ περὶ τιμῇ λέγει / ἕτερον τιν’ ἂν Ἑλλάδα τῶν πάροιθε γενέσθαι ὑπέρτερον, / χαῦνα πραπίδι παλαιμονεῖ κενεά. / εὐανθέα δ’ ἀναβάσομαι στόλον ἄμφ’ ἀρετῇ / κελαδέων (58–63.). A κτεάτεσσι anaforikus elem (κτεάτεσσι ~ νιν ~ πλουτεῖν), melynek a *P.* 5. 20–23.-ban nincs közvetlen párhuzama, jöllehet a győzelem nyilvánvalóan a gazdagság (ὄλβος) jele és fejleménye. Az εὔχος személyes-szubjektív vonatkozásának azonban láthatólag a γενέσθαι felel meg, mely egyszerre utal vissza a gazdagság és a nemes lélek ötvöződésére és előre az erény birtoklására (ἄμφ’ ἀρετῇ). A helyzet agonisztikus, akárcsak az 5. pythói ódában. Hierón első helyen végez a nemes gazdagság versenyében, s ennek nyelvi megfogalmazásaként a feltételes mondat *apodosisa* (παλαιμονεῖ κενεά) irreálisnak minősíti a *paratasist*: nincs más (ἕτερον) különb (ὑπέρτερον) nálad Hellás-szerte (ἂν Ἑλλάδα). A győzelem teljességéhez azonban – láttuk – elengedhetetlen a külső elismerés, melyet itt a περὶ τιμῇ és a λέγει fejez ki világosan.<sup>34</sup> Az 5. pythói óda κῶμος-ának pedig itt a hajózási képnnyelvet (67. sk.) előkészítő στόλος felel meg. Mind a κῶμος-ban, mind a στόλος-ban megvan a mozgásmenet képzete, s mindkettő a versben való ünneplésre vonatkozik, a στόλος vers-hajója azonban erősebben metaforizált. Ám a κελαδέων azonnal értelmezi is a képet, s a κῶμος-nak megfelelő mûzsai ünnep jelentéstartományában horgonyozza le.

A szóról szóra haladó elemzés és az ez idáig fel nem használt párhuzamos hely elég éles képet adott az 5. pythói óda prooimionjáról. Hátravan azonban még a συγγενῆς ὀφθαλμός pontos értelmezése. Az ὀφθαλμός vehető szó szerinti és képletes jelentésben. Ha szó szerint értjük, akkor Arkesilas fizikai

<sup>34</sup> Ugyanezeket a motívumokat sorakoztatja fel a *P.* 1. 47. skk.: οἷαις ἐν πολέμοισι μάχαις / τλάμονι ψυχῇ (belső erény) παρέμειν’, ἀνίχ’ εὐρίσκοντο θεῶν παλάμαις (isteni segítség) τιμάν (külső elismerés) / οἷαν οὕτις Ἑλλάνων δρέπει / πλούτου στεφάνωμ’ ἀγέρχων (gazdagság).

minőségben vett szemére kell vonatkoznia.<sup>35</sup> A scholionok eme javaslatát azonban mind a συγγενής jelző, mind az ἔχει állítmány egyértelműen cáfolja. Méltatlan módon lapos volna ugyanis a látás érzékszervéről azt állítani, hogy συγγενής – veleszületett. Lehetne talán más?<sup>36</sup> Az ἔχει ige pedig nem ad értelmes kijelentést a fizikai szemként felfogott ὀφθαλμός mellett, mert mit is jelentene az, hogy Arkesilas szeme birtokolja az uralkodói tisztséget.<sup>37</sup>

Éppen ezért fogant meg és terjedt el a kommentárokból az a nézet, hogy az ὀφθαλμός-t metaforikusan kell értelmezni. Az első javaslat, hogy az ὀφθαλμός kivételes méltóságot,<sup>38</sup> a második, hogy az erény ragyogását jelentse.<sup>39</sup> Mindkét felfogás tarthatatlan, ugyanis mindkettő túl messze megy az ὀφθαλμός metaforikus tartalmának megállapításában.<sup>40</sup> Az ugyanis nem jelent királyi méltóságot, kiváltságot, sem pedig a személyiség belső ragyogását mint e méltóság hordozóját, jöllehet a συγγενής mindkettőhöz nagyon jól illenék, kifejezve az uralkodói méltóság avagy jellem örökletes voltát. Egyik használatra sincs ugyanis példa, mindkettőt ennek az egyszeri előfordulásnak magyarázatára ötlötték ki a kommentátorok. Az első javaslat tulajdonképpen a γέρας-t magya-

<sup>35</sup> Σ II. 174. ad 19. Ugyanígy SCHMIDT 1616, 240. ad locum, majd SHOREY 1909, 323., SCHROEDER 1922, 51. ad locum, CHAMOUX 1953, 180. 1. jegyz., BURTON 1962, 141. sk., BOWRA 1964, 139. és GENTILI et al. 1995, 515. ad locum.

<sup>36</sup> CAMPBELL 1941, 148. 3. jegyz. szellemes: *When is an eye not congenital? Only when it is a glass eye.* Ezért a συγγενής sc. γέρας javítás (BERGK 1878<sup>4</sup>, 193. sk. és CHRIST 1896, 173. ad locum). Ez persze nem szünteti meg az ἔχει-re vonatkozó ellenvetést. A γέρας külső elismerés, mely nem tükröződhet a szemben. CHRIST 1896, 173. ad locum parafrázisában a belső vonatkozás idegen elem: *vultu gravitatem et maiestatem regiae dignitatis prae se ferebat* (kiemelés tőlem – A. Zs.). FARNELL 1932, II. 170. ad locum kritikája jogos: *γέρας is never any personal quality or appearance of the individual, but an external state or fact such as „privilege”, „office”, or „badge” or „reward”.*

<sup>37</sup> A nézet éles bírálata olvasható FARNELL-nél (1932, 169. sk. ad locum), aki végül HERMANN javítását (ἐπεὶ) fogadja el. Az ἔχει természetesen nem jelenthet βλέπει-t, ahogy a scholion (II. 174. ad 19, ugyanígy BOWRA 1964, 139.) akarja.

<sup>38</sup> MEZGER 1880, 226. ad locum: *eine durch Geburt zu Theil gewordene glänzende Stellung hat mehr als anderes eine ehrfurchtgebietende Würde an sich* és WILAMOWITZ 1922, 380.: *diese ererbte Ausnahmestellung hat eine ehrfurchtgebietendere Würde (...).*

<sup>39</sup> BOECKH 1821, II. 2., 284.: *innatus tibi virtutis splendor*, DISSEN 1847, II. 273. ad locum: *innatus, congenitum virtutis et praestantiae lumen* (vö. HUBBARD 1985, 126.: *inherited virtue*) és PUECH 1922, II. 92.: *l'éclat de ta race* (vö. HUMMEL 1993, 110. sk. [§ 109]: *l'éclat familial*). FARNELL 1932, II. 171. ad locum ὀφθαλμός = *glory* (vö. FRIEDRICH 1858, 443.: *der angestammte Ruhm* és LEFKOWITZ 1985, 35.: *glory belonging to your family*) enyhébb, de szintén példátlan, mert hiányzik belőle a személyes vonatkozás, ami az ἔχει ὀφθαλμός γέρας kifejezést jelentéssel ruházná fel.

<sup>40</sup> Így FARNELL 1932, II. 170. ad locum.

rázza bele az ὀφθαλμός-ba, s így ráadásul körben forgóvá teszi a kijelentést,<sup>41</sup> a második a látás fényelmélete alapján a szemet a fénnel teszi egyenlővé.<sup>42</sup> Erről azonban szó sincs, a görögök nagyon szabatosak voltak optikai kérdésekben. A szem maga nem fény, hanem fény forrása, így lehet az ὀφθαλμός és az ὄμμα valami üdvös-örömteli dolog vagy megmentő, örömet okozó személy, nem mint ami/aki fény maga, hanem ami/aki fényt sugároz másra.<sup>43</sup>

A harmadik metaforikus olvasat szerint a συγγενὴς ὀφθαλμός nem egyéb, mint az örökletes sors<sup>44</sup> oltalmazó tekintete.<sup>45</sup> Ez ellen két kifogás emelhető. Egyfelől nem érzem meggyőzőnek, hogy a συγγενὴς ὀφθαλμός mögött valójában az ὀφθαλμός συγγενοῦς <πότμου> kifejezést kellene felfedezni.<sup>46</sup> Ehhez ugyanis a vers harmadik sorából kellene idevonni a πότμος-t. Másfelől – s ez itt a döntő – a πότμος a πλοῦτος-t és a γέρας-t adja (παράδοντας), nem pedig birtokolja (ἔχει). A γέρας olyan erősen a birtokló személyéhez kapcsolódik, hogy az ὀφθαλμός nem tarthat másához, csakis Arkesilashoz.<sup>47</sup>

A hely tisztázásában új, a megoldáshoz közelebb juttató szemponttal állt elő ROSE a múlt század harmincas éveiben. Ő figyelmeztetett először arra, hogy az ὀφθαλμός metaforikus használatának szükségszerű tartozéka a genitivus a jelzett szó mellett, ami éppen azt hivatott kifejezni, hogy kinek/kiknek oltalmazó szemefénye a szóban forgó személy. ROSE ennek alapján a μεγάλων πολιῶν jelzőt a συγγενὴς ὀφθαλμός-hoz vonja.<sup>48</sup> Érvelésének másik része, hogy a μεγάλων πολιῶν többes számot indokolatlannak tartja Kyréné esetében, a genitivusnak ezért is adna a συγγενὴς ὀφθαλμός köré szerveződő általános-gnómius megfogalmazásban helyet.<sup>49</sup> Ebben nem tudok egyetérteni

<sup>41</sup> Így FARNELL 1932, II. 170. ad locum WILAMOWITZ körülírásának bírálatában.

<sup>42</sup> A (homérosi) φάος-ra utal ROSE 1939b, 69. és LEFKOWITZ 1985, 36.

<sup>43</sup> E tekintetben helyesen FRIEDRICH 1858, 444.: *res aut persona lucens*. A tragikusokra jellemző metafora előfordulásait ld. FARNELL kommentárjában (1932, II. 171. ad locum), mindenekelőtt Aischyl. Ag. 522. sk., valamint Pers. 167–169.

<sup>44</sup> Ld. τὸ συγγενές (N. 1. 28.) és πότμος συγγενής (N. 5. 40., I. 1. 39. sk.).

<sup>45</sup> P. 3. 85. sk. Ez FENNELL 1879, 198., BRIDGE 1900, 143. skk. és GILDERSLEEVE 1890, 308. ad locum és uő 1900, 475., valamint feltételezhetően SANDYS 1919, 235. (*the eye of thy ancestry*) megoldása.

<sup>46</sup> Így GILDERSLEEVE 1900, 475.

<sup>47</sup> Ezen az alapon utasítható el CAMPBELL 1941, 149. javaslata, hogy az ὀφθαλμός-t Kyrénére értsük (nem is beszélve a συννεφής javításról).

<sup>48</sup> ROSE 1939b, 69. BURTON 1962, 140. joggal hívja fel a figyelmet az óda egy későbbi, szintaktikailag és lexikailag hasonló helyére: βασιλέες ἱεροί / ἐντί· μεγάλων δ' ἀρετῶν / δρόσω [...] (97. skk.). Ld. még STOCKERT 1969, 41. sk.

<sup>49</sup> ROSE 1939b, 70.

vele. Miért ne aposztrofálhatná Pindaros Kyrénét többes számban, ezzel is érzékeltetve nagyságát. Ugyanakkor mint minden nagyváros, a libyei metropolis is több „kerületből” állhatott, s így a plurális nem feltétlenül hyperbolikus-költői jellegű.<sup>50</sup> Az új központozást elfogadva a *μεγαλῶν πολιῶν*-t én továbbra is Kyrénére vonatkoztatom: Arkesilas nagy városok, értsd Kyréné *ὀφθαλμός*-a. ROSE értelmezése sajnos terjengős körülírásba fül, amiből csak annyi vehető ki világosan, hogy az *ὀφθαλμός* metaforikus felfogásához tér vissza.<sup>51</sup>

Az *ὀφθαλμός* jellegzetessége éppen az, hogy félúton van valódi érzékszerv és metafora között. Az uralkodónak természetesen van szeme, melynek a látás fiziológiai feladata, a szem ugyanakkor jelképezheti egész lényét, amennyiben oltalmazó szerepköréről van szó, s ilyenkor a fizikai érzékszerv aktív-fénykibocsátó képessége nyomatékos, egyszersmind sugalmazó jelentést kap.<sup>52</sup> Az uralkodó szeme mindenekelőtt saját városára sugárzik, azt termékennyé és virágzóvá, lakosait boldoggá téve.<sup>53</sup> A *μεγαλῶν πολιῶν* azonban nem közvetlenül az *ὀφθαλμός*-tól, hanem a *συγγενής*-tól függ. A *συγγενής* felerősíti az *ὀφθαλμός*-ban eleve meglévő konkrét-fizikai vonatkozást: Arkesilas szeme Kyrénével együtt született.<sup>54</sup> A város ilyenformán egyszeriben személyként áll előttünk – ne feledjük, hogy Kyréné maga is egyszerre város és Hypeus lánya (*P.* 9. 13. skk.) –, s a város testének szeme, mely egészséges, látó szervezetté teszi, nem más, mint királya, Arkesilas. A *μεγαλῶν πολιῶν* sajátos módon egyszerre *genitivus possessivus*: a városok szeme, és *genitivus objectivus*: a városra tekintő szem. A *συγγενής*-ben pedig legalább annyira benne foglaltatik a veleszületettség, mint az elrendeltség, sorsszerűség gondolata. Jellemző, s feltehetőleg nem a véletlen műve, hogy a veleszületettség ugyanabban a két sorban (17. sk.) kap hangot, mint az előző strófában (6. sk.). A *μεγαλῶν πολιῶν* összefüggésében így már nem érezzük feleslegesnek a *συγγενής*

<sup>50</sup> Másként, de hasonló következménnyel BURTON 1962, 141.: *The expression [...] is then an allusion to Cyrene and the neighbouring cities which at this time formed part of Arcesilaus' dominion, Hesperides, Barca, Taucheira.* Vö. még DUCHEMIN 1967, 172. és GENTILI et al. 516. ad locum.

<sup>51</sup> ROSE 1939b, 70.: *the native-born glory (treasure, most valuable thing) of great cities hath this most reverend office (...).* Vö. CAMPBELL 1941, 148. jogos kritikáját.

<sup>52</sup> Per tangenter is helyesen GUNDERT 1935, 19.: *Es ist der Blick, der die αἰδώς der Menschen erheischt, in dem das Licht adligen Wesens nach außen strahlt*, jöllehet a részlet pontos és szabatos tolmácsolásáig már nem jut el.

<sup>53</sup> Vö. *O.* 2. 9. sk.: Σικελίας (...) ὀφθαλμός. Alapjában véve helyesen, hovatovább pontos szintaktikai megoldás nélkül MALTEN 1961, 20.: *Du bist [...] ein ὀφθαλμός Deines Landes.* A *συγγενής* értelmezése (*wie Deine Vorfahren*) túlságosan tág. Hasonlóan BREMER 1976, 237.

<sup>54</sup> ROSE 1939b, 70. második *συγγενής*-parafrázisa meglepően közel jut ehhez a szemlélethez: *precious thing born with the city itself.*



konkrét-testi jelentését, mint a scholionok magyarázatában, ahol az még Arkesilasra vonatkozott. Az uralkodó metaforikus szeme valójában Kyréné metaforikus testének szeme, mely nélkül nincs ép test, ép város. A város és a szem együtt születnek.

Nem sikerült még egy zavaró mozzanatot tisztáznom, ami az ὀφθαλμός és az ἔχει tartalmi kapcsolatát illeti: hogyan is birtokolja a szem a királyi méltóságot? Már leszögeztük, hogy a γέρας-t értelemszerűen csakis az a személy birtokolhatja, akié a γέρας. Az ὀφθαλμός természetesen közvetve Arkesilasra is utal, ám szintaktikailag-szemantikailag nézve az ἔσσι – ἔχει – τεῶ sorozat meglehetősen ügyefogyott.<sup>55</sup> A második személyű ige és névmás közé ékelődő harmadik személyű ige azt sugallja, mintha az ἔχει alanya, az ὀφθαλμός teljesen különböznék Arkesilastól.

Minden tökéletesen érthetővé válik, ha az ἔχει helyett ἔχει<ς> alakot olvasunk. A javítást már BERGK és JURENKA is javallotta, ám náluk ez még két konjekturális beavatkozással egészült ki, s így az egész teljesen más jelentést kapott.<sup>56</sup> A kéziratok hagyománya egységes, a javítással óvatosan kell bánni. Az ἔχεις ἔχει-re történő romlása azonban a rákövetkező συγγενής szókezdő szigmája hatására szinte sorsszerű.<sup>57</sup> Haplográfia feltételezésével paleográfiai-lag hihető módon állítható helyre az ἔχει<ς> forma. A két szigma találkozása (ἔχει<ς> συγγενής) az ἔσσι szisztegését ismétli, akusztikailag is egybekapcsolva a két igét, s egyszersmind érzékeltetve a mondat szintaktikai tagoltságát.<sup>58</sup>

Az ἔχει<ς> alanya így a βασιλεύς, a συγγενής ὀφθαλμός pedig appozícióná értékelődik át, ami Farnell megfigyelése szerint az ὀφθαλμός-ὄμμα metafora jellegzetes mondattani szerepköre az állítmánykiegészítői mellett.<sup>59</sup> A ὅτι-val bevezetett mondat nem annyira okhatározói – ennek jelentésbeli gyengéit HERMANN jól érzékeltette<sup>60</sup> –, hanem inkább a τό névmást kifejtő-értelmező: ami azt illeti, hogy király vagy, nagy városok veleszületett szemeként

<sup>55</sup> Helyesen érzékeli ezt BURTON 1962, 140. és GENTILI et al. 1995, 515. ad locum.

<sup>56</sup> BERGK 1843, 107. ad locum: ἔχεις συγγενής / ὀφθαλμῷ αἰδοιότατον γέρας, / τεῶ τοῦτο μειγνόμενον φρενί és JURENKA 1893, 18.: ἔχεις συγγενής, / ὀφθαλμὸν αἰδοιότατον, γέρας / τεῶ τοῦτο μειγνόμενον φρενί. CAMPBELL 1941, 148. ráhibáz az általam helyesnek gondolt olvasatra, ám közelebbi vizsgálat és indoklás nélkül, mint értelmetlent, elutasítja.

<sup>57</sup> Kettős mássalhangzók egyszerűsödéséhez mint a Pindaros-kéziratok tipikus hibájához vö. YOUNG 1965, 265.

<sup>58</sup> Hasonló „szisztegő” sor O. 12. 16.: στάσις (...) Κνωσίας σ’ ἄμερσε πάτρας. A hanghatáshoz vö. SILK 2007, 191. ad locum. Hogy a σὺν κίβδηλον valóban kellemetlen hangnak számított, nem tudjuk megmondani.

<sup>59</sup> FARNELL 1932, II. 171. ad locum.

<sup>60</sup> HERMANN 1839, 146.: *Nihil horum recte procedit (...)*.

birtokolodt ezt a nagyra becsült tisztet, mely lelki nagysággal egyesül.<sup>61</sup> Az ἐσσί után kólon-jel helyett kommát tennék.<sup>62</sup> A második ὅτι egyértelműen okhatározói kötőszó. A két ὅτι-s mondat formai megfelelését tehát Pindaros rá oly jellemző módon jelentésbeli aszimmetriával töri át. A τεῦ τοῦτο μειγνόμενον φρενί nem utólagosan hozzáfűzött *after-thought*, hanem a gondolat lényeges tartozéka, a külső szempont kiegészítése a belsővel, ezért a γέρας után szűkségtelen a vessző.<sup>63</sup> A τοῦτο névmás szorosan kapcsolódik a γέρας főnévhez, s a τεῦ [...] φρενί ölelő szerkezete veszi körbe. Szövegolvasati javaslatom tehát:

- 15 τὸ μὲν, ὅτι βασιλεύς  
ἐσσί, μεγαλᾶν πολίων  
ἔχει<ς> συγγενῆς  
ὀφθαλμοῖς αἰδοιότατον γέρας  
20 τεῦ τοῦτο μειγνόμενον φρενί·  
μάκαρ δὲ καὶ νῦν, κλεεννᾶς ὅτι  
εὖχος ἦδη παρὰ Πυθιάδος ἵπποις ἑλὼν  
δέδεξαι τόνδε κῶμον ἀνέρων,

Ἄπολλωνιον ἄθυρμα·

*Partim, quod regnas, magnarum urbium habes innatus oculus venerabilem honorem hunc tuae coniunctum indoli. Partim, quoniam Pythiis inclutis gloriam curulem consecutus exceperisti hanc comissionem virorum, delicias Apollinis, nunc quidem felix diceris.*

Már csak két kérdés maradt hátra: hogyan viszonyul az uralkodói szem a külső–belső és a személyes érdem–isteni kegy fogalmi rendszeréhez. Meglátásom szerint nem helyezhető sem egyik, sem másik oldalra, hanem egyesíti magában az ellentéteket. A szem Kyrénének és királyának sajátja, ám fénye kifelé sugárzik. Itt még csak a városra magára, ám később – a történelmi visszatekintésben – az idegenekre is: ὁ Βάττου δ' ἔπετο παλαιὸς ὄλβος ἔμπαν τὰ τε

<sup>61</sup> A ὅτι ilyen értelmezéséhez ld. FRIEDRICH 1858, 443.

<sup>62</sup> A felpont ROSE-től származik (1939b, 70.). Nála ugyanis az ἐσσί után gnómiкус megjegyzés következne, melyet így is el akar különíteni a közvetlenül Arkesilasra értendő előző állítástól.

<sup>63</sup> Ahogy az CHRIST kiadásának (1896, 173.) és BRIDGE tanulmányának (1900, 141.) szövegében szerepel.

καὶ τὰ νέμων, / πύργος ἄστεος ὄμμα τε φαειννότατον / ξένοισι (55. skk.). Az egyeztetés értelmi, nem annyira Battos ὄλβος-a πύργος és ὄμμα,<sup>64</sup> mint inkább Battos maga, aki – utódjához, IV. Arkesilashoz hasonlóan – ragyogó szem a ξένος-oknak.<sup>65</sup> A *dativus commodi* itt a *genitivus objectivus* helyett áll. Az ὀφθαλμός és az ὄμμα ugyanúgy értelmezik egymást,<sup>66</sup> mint a 2. olympiai ódában az ὄπι (6.) és az ὀφθαλμός (10.), egyúttal jelezve a tekintetben megnyilvánuló *translatio imperii* gondolatát, ami összeköti Battost és Arkesilast: a király természetszerűleg ragyogó szem a város és a vendégbarátok számára.<sup>67</sup>

Van azonban még egy fontos jel arra vonatkozóan, hogy az ὄμμα (56.) valóban Arkesilas ὀφθαλμός-ára (18.) utal vissza, s ez a második értelmező Battos mellett: πύργος. A város bástyájának lenni, úgy látszik, örökletes tulajdonság a Battidáknál, mert Arkesilas neve<sup>68</sup> azt jelenti: *népének az ellenséget elűzve segítő*.<sup>69</sup> Ez azonban a πύργος építészeti metaforájának felel meg.

Az uralkodói szem fénye ugyanakkor belső-örökletes adottságként végső soron isten ajándéka. Befejezésül a fejezet elején tett megfigyelésemhez térek vissza. Pindarosnál a király tekintetének fénye csak *visszfénye* az isteni szempárból származóknak. E viszony optikai megjelenítése itt nem olyan látványos, mint a 2. isthmosi ódában (17. sk.), az isten és az ember kapcsolata mégis az óda egyik vezérmotívuma.<sup>70</sup> A κῶμος azért Ἀπολλῶνιον ἄθυρμα, mert meg-

<sup>64</sup> KRUMMEN 1990, 142. sk. nem az ὀφθαλμός alapján értelmezi az ὄμμα-t, hanem fordítva, az ὄμμα alapján az ὀφθαλμός-t, s így az ὄμμα-ὄλβος azonosságát visszavetíti a prooimion kérdéses soraira. Ugyanígy érvelt már MOMMSEN 1846, 545. is: ὀφθαλμός ~ ὄλβος = *das angestammte Glück*. Az ὄλβος azonban a 18. sorban nem állja ki az aranypróbát: a fentebb említett oknál fogva nem ἔχει γέρας.

<sup>65</sup> Helyesen ROSE 1939b, 69. és MALTEN 1961, 20.

<sup>66</sup> A belső utaláshoz vö. LEFKOWITZ 1985, 56.

<sup>67</sup> Vö. HORVÁTH 2004, 75. skk.

<sup>68</sup> A név nem valami véletlenszerű-külsődleges, különösen akkor nem, ha Arkesilas neve a versben jelentőségteljes módon mindössze kétszer, az elején (5.) és a végén (103.) hangzik el. Közönlőn KÖHNEN professzornak, hogy erre a részletre felhívta figyelmemet.

<sup>69</sup> Az ἀρκέω ige kettős (*oltalmazni* – *elhárítani*) szemléletéhez vö. FRISK 1960, I. 141. és CHANTRAINE 1980, 109. sk. s. v. Nem mellékes jelentőségű, hogy a hasonló módon képzett igei-rekciós szöösszetétel (ἀλεξιμυρότοις) ugyanebben a versben fordul elő (P. 5. 91.) és hasonlólt jelent Apollón vonatkozásában (a halandóknak segítő, vést elhárító, vö. KRUMMEN 1990, 113.). Talán ezzel is az isten és király oltalmazó szerepkörének hasonlósága fejeződik ki. Mindenesetre a király isten kegyeltje: θεόμορφε]: 5., ami azt is jelentheti, hogy ugyanazt a részt (μοῖρα) kapta a földön, mint az isten az égben. Azt is láttuk (93.), hogy Apollon Paian, az orvosisten szentesíti (τιμᾷ) Arkesilas fényét és királyságát, ami őt metaforikus értelemben vett ἱατῆρ-*r*á, 'népe megmentőjévé' teszi (P. 4. 270.).

<sup>70</sup> Helyesen BRIDGE 1900, 148. sk.

örvendezteti a múzsai ünnepben gyönyörűségét lelő istent. Arkesilas fogadja (δέδεξαι) a kart, mely a győztest megénekelő himnusszal az ajkán közeleg. Ugyanakkor a költő arra figyelmezteti (μὴ λαθέτω: 23.) az uralkodót, hogy minden jóért, így a jelenlegi győzelemért is az istennek adjon hálát (παντί [...] θεὸν αἴτιον ὑπερτιθέμεν: 25.). Az Ἀπολλώνιον (23.) jelzővel az isten kerül a figyelem középpontjába. Így simulhat a felszólítás az isten tiszteletére következményes kötőszó révén (τῷ: 23.) az előzményhez.

Ugyanez a jelenet (ᾠοιδᾷ νέων: 103. ~ κῶμον) tér vissza az óda végén, ahol hasonlóképpen az isten iránti hála áll előtérben. Úgy helyénvaló (πρέπει: 104. ~ μὴ λαθέτω: 23.), hogy a győztes Phoibos Apollónt szólítsa (ἄπύειν: 104.). Az invokáció tartalma nem lehet más, csakis a köszönet a pythói győzelemért (Πυθωνόθεν: 105.), mely a pythói óda (μέλος: 107.) oka (ἔχοντα: 105. mint okhatározói participium). A dal azonban, melyet az ifjak énekelnek, természetesen a győztesnek szól: ἄνδρα κεῖνον ἐπαινέοντι συνετοί (107.), ahol a συνετοί egyszerre vonatkozik a karra és Pindarosra magára is (~ ἐρέω: 108.) mint az általános vélekedés (λεγόμενον: 108.) megszólaltatóira.

Végig kettős megénekelésről van tehát itt szó. A kar Arkesilast dicsőíti, Arkesilas pedig a karból kiemelkedő „szólójával” Apollónt. Ha az ember isten hatalmának való alárendeltsége a vers központi gondolata, akkor, miként a király méltósága is θεόσδοτος δύναμις (13.), úgy tekintetének oltalmazó fénye sem más, mint az αἴγλα διόσδοτος (P. 8. 96.) földi tükröződése.

## A REMÉNYEK TEKINTETE

A tekintet motívuma az 5. isthmosi ódában a pindarosi költészet egyik legerőteljesebb metaforáját hozza létre, mely megérdemli, hogy vizsgálatának önálló fejezetet szenteljünk, annál is inkább, minthogy a szóban forgó sorok értelmezése rendkívül vitatott, és az eredeti szemlélethez vezető úton nem egy hamis, egyik kommentárról a másikra öröklődő tévhitet kell felszámolnunk. Fáradásunk jutalma azonban olyan kép, mely minden eddiginél merészebben bánik a látás motívumával, s olyan megszemélyesítő képességet hordoz, melyhez csak a Charis tekintete hasonlítható. Ám míg az mindenekelőtt az isteni-műzsai szférát képviselte, a remények tekintetében az emberi-atlétikai lét egyik meghatározó eleme kel életre.

Az aiginai Phylakidas, Pytheas fiatalabb testvére, Lampón fia és Kleonikos unokája valamikor a salamisi csata (480.) után második isthmosi győzelmét aratta. Pindaros, Thébai koszorús költője, aki negyvennégy győzelmi ódájából tizenegyet Aigina fiainak megéneklésére szentelt, az 5. nemeai költeményben már emléket állított az idősebb Pytheasnak, s a 6. isthmosi ódában Phylakidas ifjúkori teljesítményétől elragadtatva joggal készült egy harmadik, Zeus Sótérnak ajánlott serleg üritésére.<sup>1</sup> A várt-remélt olympiai győzelem elmaradt, ám helyette egy nemeai és újabb isthmosi siker teremtett alkalmat a tett versben történő megörökítésére.<sup>2</sup> Így méltán olvassuk a befejezésben, közvetlenül az edző dicséretét megelőzően:

οὔτοι τετύφλωται μακρός  
μόχθος ἀνδρῶν· οὐδ' ὀπόσαι δαπάναι  
ἐλπίδων ἔκινσ' ὄπιν.<sup>3</sup>

(56–58.)

<sup>1</sup> Vö. I. 6. 7. skk.

<sup>2</sup> Vö. I. 5. 17. skk. A négy győzelem időpontjának, az ódák sorrendjének és tartalmi összefüggésének kérdéséhez lásd BURY 1892, 79. skk. és FINLEY 1958, 126. skk.

<sup>3</sup> Az idézetben a kódexek (pace ἔκινσ') és jó néhány érdemes kiadó: BERGK (1843), MOMMSEN (1864), CHRIST (1896) és RACE (1997) olvasatát követem, anélkül hogy értelmezésükkel egyet-értenék. SNELL–MAEHLER 1987-es kiadásának szövegétől ezúttal kénytelen voltam eleve elsza-

A sorok látszólagos egyszerűsége csalóka. Kijelenthető, hogy mindössze két szó értelmezése vitathatatlan. A μόχθος kétségtelenül a testi fáradozásra, a δαπάναι a felkészülésbe ölt anyagi kiadásokra vonatkozik. E fogalompáros, mely a siker szükséges, de természetesen nem elégséges feltétele, Pindaros költői világának és értékrendjének állandó szereplője.<sup>4</sup> A sorok általános tartalma és helye a dicséret összefüggésében tehát kézenfekvő ugyan, de pontos értelmezésük, különösen a befejező másfél soré, a Pindaros-kutatás több mint kétezer éves *keresztje*. A hely nehézségét jellemzi két mű egymásnak ellentmondó megállapítása: BOECKH Pindaros-kiadásában és kommentárjában az isthmosi ódák magyarázója, DISSEN, így zárja a részlethez fűzött megjegyzéseit: *Sic plane nihil est difficultatis*;<sup>5</sup> míg jó száz év múltán FARNELL e szavakkal vezeti be fejtegetéseit: *Perhaps the most difficult phrase in Pindar*.<sup>6</sup> Ilyen szélsőséges álláspontok mellett tanácsos áttekinteni az értelmezések történetét.

Az időrendet követő mustra a tisztánlátás és tisztázás célján túlmenően tudománytörténeti tanulságokkal is szolgál. Láthatóvá válik általa, hogyan vándorolt kommentárról kommentárra, tűnt el, majd bukkant fel azonos vagy kissé megváltozott alakban egy több mint kétezer éves félreértés.

## Javaslatok az 5. isthmosi óda 56–58. sorainak értelmezésére

A scholionok, mint nehéz esetekben többnyire, itt is két különböző nézetnek adnak hangot. Nem kisebb tekintélyhez, mint Aristarchoshoz kötik azt az olvasatot, mely az ἐλπίδων-t a δαπάναι jelzőjének és – ὅτιν helyett ὅπί-t, azaz a Pindarosnál többször előforduló ὅψ dativusát olvasva – azt a ἔκνισ(α) határozójának teszi meg.<sup>8</sup> Az ὅπις és az ὅψ függő eseteinek hasonlósága másutt is zavart okozott, míg azonban ott a teljes homonímia kedvező feltételt teremtett

---

kadni, mivel az nem a kéziratok olvasatát, hanem Wilamowitz – látni fogjuk – megalapozatlan konjektúráját veszi át.

<sup>4</sup> Vö. *O.* 5. 15.; *I.* 1. 42., *I.* 6. 10. sk. Lásd még GILDERSLEEVE 1890, praef. 12. és HUBBARD 1985, 108. skk.

<sup>5</sup> DISSEN 1821, II. 2., 521.

<sup>6</sup> FARNELL 1932, II. 368. ad locum.

<sup>7</sup> Lásd *P.* 4. 283., *P.* 10. 56.; *N.* 3. 5., *N.* 7. 84.; *fr.* 52f (= *Pai.* 6.) 175., *fr.* 52i 75., *fr.* 333a 14.

<sup>8</sup> Σ III. 249. ad 73.: οὐδὲ ὀπόσαι δαπάναι αὐτοῖς ἐγενήθησαν ἐπὶ τῶν ἐκβεβηκυῖων ἐλπίδων τῶν περὶ τὴν νίκην, ἔκνισα τῇ φωνῇ, οὐδὲ ἐλυπήθην τῇ φωνῇ, ἀλλὰ τοῦναντίον ὕμνησα αὐτούς.

erre,<sup>9</sup> itt a v eltűnése vagy megjelenése nem magyarázható minden további nélkül. Szokatlan mindemellett – jöllehet nem lehetetlen – az egyes szám első személy igeragjának elíziója.<sup>10</sup> Vegyük azonban a formai szempontok mellé a tartalmat, és mondjuk ki: Aristarchos olvasata ellen leginkább gondolati gyengesége szól. Pindarosnak sohasem jutna eszébe valamiért is megróni győzteseit, legkevésbé azért, mert rendkívüli költségekbe verték magukat; ez nemcsak a vendégarátság semmibe vételét, de a költői feladat, a dicséret eltévesztését is jelentené. Emellett elenyésző hiba, hogy a δαπάναι ἐλπίδων – a körülírás minden enyhítő óvintézkedése ellenére – fogalomzavart tartalmaz: a kiadás és a remények két nem-kategóriába tartoznak. A remények sarkallhatnak anyagi áldozatokra, és megvalósulhatnak ezeknek köszönhetően, de az, amit a scholiasta Aristarchossal olvastat a jelzős szerkezet mögé, meghaladja annak teherbíró képességét: *a remények kiadása*, amint magyarul, úgy görögül is, nemcsak henyé, hanem egyszerűen értelmetlen.<sup>11</sup>

A második javaslat, amelyet a magyarázó névtelen értelmezők táborához köt, az ὅτιν változat létezésével számol, s így az ἔκνιξ(ε) egyes szám harmadik személyű alakot állítmányként – *schema Pindaricum* feltételezésével – a ὁπόσαι δαπάναι alanyhoz kapcsolja.<sup>12</sup> Az ὅτιν eszerint csakis az ἔκνιξ(ε) tárgya lehet. Nehezebb kérdés a félmondat viszonya az előzőhöz, továbbá az οὐδ(ε) tagadás vonatkozása. A scholiasta kétszer fut neki az összefüggés tisztázásának, s jöllehet első esetben szinte értelmezhetetlen és másodjára sem egészen szabatos, némi képet nyújt arról, hogyan olvasták a sort Pindaros első exegétái. A scholion egyrészt megfejtí az οὗτοι τετύφλωται metaforát: nem vak = élesen lát = eredményes, másrészt úgy látszik, mintha az igét nemcsak a μόχθος-ra, hanem a δαπάναι-ra is értené. Az οὐκ ἔκνιξαν αἱ δαπάναι mondategység azonban tárgy hiányában értelmetlen. Bizonyosságot a további körülírásból sem nyerünk.<sup>13</sup> A központosítás szabadsága két tagolást enged meg:

<sup>9</sup> O. 2. 6. Vö. a 111. oldalt.

<sup>10</sup> Mindazonáltal fontos látni, hogy a kézirati hagyomány, mely mindössze a κνίξειν ige kapcsán ingadozik a metrikailag egyformán szabálytalan (creticus + choriambust a versben egyedül e helyen creticus + iambusra változtató) ἔκνιξ' és ἔκνιζ' alakok között, esetleg tartalmazhatott egy időközben feledésbe merült ἔκνις' változatot, amelyet persze nem vagyunk kötelesek Aristarchossal első személyűnek olvasni.

<sup>11</sup> Vö. CALOGERO 1925, 296. 2. jegyz.

<sup>12</sup> Σ III. 249. ad 73.: ἐνιοὶ δὲ καταλληλότερον γράφουσι σὺν τῷ ν ἔκνιξ' ὅπιν, ἔν' ἢ Πινδαρικὸν σχῆμα· οὐκ ἔκνιξαν αἱ δαπάναι οὐδὲ ὁ μόχθος αὐτῶν τετύφλωται, ἀλλὰ ὁξυτερκεῖ καὶ ἔχει καλὰ ἀποτελέσματα.

<sup>13</sup> Σ III. 249. ad 73.: οὐδὲ ὁπόσαι δαπάναι τὴν τῶν ἐλπίδων ὅπιν, τοῦτέστι τὸ μέλλον ὁπίσω ἔσεσθαι, ἔκνισαν καὶ ἐλύπησαν.

οὐδέ, ὁπόσαι δαπάναι τὴν τῶν ἔλπίδων ὅπιν ἔκνισαν καὶ ἐλύπησαν, (τετύφλω[ν]ται) vagy οὐδέ, ὁπόσαι δαπάναι (ἐγενήθησαν), τὴν τῶν ἐλπίδων ὅπιν ἔκνισαν καὶ ἐλύπησαν. Az első igazolná korábbi feltételezésünket, és a két tagmondatot egységesen az οὐ τετύφλωται-nak rendelné alá, kiküszöbölve minden, a szövegből magából fel nem oldható *ellipsist*. Tartalmi ellentmondást jelentene persze, hogy amennyiben a κνίζειν értelme csakugyan *sérteni, bántani*, a kiadások, jóllehet megsértették a reményeket, azaz – másra nem gondolhatunk – nem váltották be a hozzájuk fűzött várakozásokat, mindazonáltal mégsem vakok, sőt éppenséggel sikeresek. A második megszüntetné ugyan az előbbi tartalmi nehézséget, ám azon az áron, hogy a kiadások a tagadás ellenére, pusztá lehetőségként megingathatnák a győztesek elszántságát, ami e költészet értékvilágában hallatlan volna, továbbá visszavetne Aristarchos kétes, mert külső segítséggel (ἐγενήθησαν) elért tagolásához, és mivel az állítás egészét kapcsolná az ígéhez, nem is volna a *pindarosi schéma* tiszta esete.<sup>14</sup>

Élek azonban a gyanúperrel, hogy a scholiasta kétértelműsége annak a jele, hogy maga sem tudott dönteni a két szintaktikai megoldás között. A legkürvösebb mégis a τὴν τῶν ἐλπίδων ὅπιν (ti. ἔκνισ[αν]) körülírása mint τὸ μέλλον ὁπίσω ἔσεσθαι. Az első esetben kétségkívül főnévvel van dolgunk, a tárgyias ige is ezt kívánja, ám a körülírás mintha ugyanezt *határozószóként* értelmezné: az ὅπις-nak nyilvánvalóan az ὁπίσω felel meg. Ez a megoldás azonban összemossa a nyelvtani határokat, és ezzel együtt felszámolja a grammatikus szerkezetet. Mert hogyan is lehetne egyazon szó egyszerre tárgya és határozója ugyanazon igrének? A scholiasta az ὅπις-ban feltételezhetően nem az ὁπίσω adverbium nyelvtani megfelelőjét látta, hanem egy olyan főnevet, mely tartalmában a határozóra emlékeztet, amennyiben valamilyen jövőre való irányulást fejez ki. A remények ὅπις-a így leginkább – a tudati elem feltételezésével – a remények jövőre irányuló gondolkodásaként-gondjaként fogható fel. A homályos megfogalmazás ellenére a scholionok a vitás főnév két nagy hatású értelmezését indították útjára: mint adverbium (ὅπις = ὁπίσω) és mint az ebből leszűrt főnév (ὅπις = τὸ φροντίζειν, τί μέλλει ὁπίσω ἔσεσθαι), azaz a jövőről való gondolkodás és gond.

A továbbiak talán igazolni fogják a scholion elemzésének szentelt terjedelmet, most pedig az első újkori Pindaros-kiadásokat kell faggatóra fognunk. H. STEPHANUS valószínűleg párizsi kiadásában (1560) már a CEPORINUS-ra<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Ahogy erre CALOGERO 1925, 295. joggal figyelmeztet.

<sup>15</sup> CEPORINUS olvasatát csak CALOGERO 1925, 293. 1. jegyz. és HEYNE 1773, 355. ad 74. utalásából ismerem.



(1526) visszamenő ἔκνις alakot nyomtatja, és latin parafrázist is ad.<sup>16</sup> Eből kitűnik, hogy a τετύφλωται metaforát nem annyira az önmagában vett siker, hanem a győzelemre háramló hír, s így végeredményben a megénekeltség jegyében értelmezi. Bár az írásjelek hiánya megnehezíti dolgunkat, STEPHANUS a schéma révén való szerkesztést elfogadva (*affecerunt*) a *sumptust* is a τετύφλωται-hoz látszik vonni, amint az a kötés módjából (*nec*) is kiérződik, továbbá a *spei sollicitudinem* kapcsolattal az ἐλπίδων ὅπιν-t látszik viszszaadni. A *molestia afficere* fordulat a scholionbeli ἐλύπησα hatását mutatja. Az ὅπις-*sollicitudo* nyilvánvalóan a fentebb vázolt gondolatláncot követi.

A wittenbergi humanista SCHMIDT már világosabban foglal állást kiadásában (1616).<sup>17</sup> Szövegváltozata STEPHANUS-é, parafrázisában az *excaecatus* pontosan az eredetit adja vissza. A *cura* lényegében a *sollicitudo* változata. Szinte azonos módon magyarázza a helyet a holland orvos-filológus BENEDICTUS (1620), annyi lényeges különbséggel, hogy ő az ἐλπίδων-t az ὅπιν-hoz vonja.<sup>18</sup> A *hoc*-kal történő kötés jelzi, hogy a *pindarosi schéma* ebben az olvasatban szigorú értelemben nem valósul meg.

HEYNE (1798) a sorok értelmezését a κνίζειν ige jelentésmezijének bejáráásával kezdi, és megállapítja, hogy az nem kizárólag a λυπεῖν szinonimája, Pindarosnál pedig egyáltalán nem ebben, hanem a *csipkedni, ingerelni, csiklandozni* jelentésben áll. Mivel azonban az οὐδ(έ) tagadást csak a κνίζειν-re hajlandó érteni, azt kell tapasztalnia, hogy a kíváncsú jelentéssel felruházott ige összességében nem kíváncsú értelmet ad, úgyhogy kész visszatérni a rendkívüli használathoz, melyet – az etimológiát segítségül hívva – a végletekig (*el-dörzsöl, eltöröl, megsemmisít*) feszít.<sup>19</sup>

Az ὅπις értelmezésével sem szerencsésebb. Mivel a perfektumban rejlő

<sup>16</sup> STEPHANUS 1560, 517.: *Non involutus est caecis tenebris longus labor virorum, nec sumptus quicumque spei sollicitudinem molestia affecerunt.*

<sup>17</sup> SCHMIDT 1616, 91.: *Non sane excaecatus est longus labor virorum: neque quanti sumptus spei fuerint, molestia affecit curam.*

<sup>18</sup> BENEDICTUS 1620, 717.: *Non sane excaecatus est longus labor virorum, neque quantumque sumptus fuerint, spei hoc curam molestia affecit.* Tagolása ilyenformán azonos azzal, melyet a scholionoknál második lehetőségként tárgyaltam: οὐδέ, ὁπόσαι δαπάναι (ἐγενήθησαν), τὴν τῶν ἐλπίδων ὅπιν ἔκνισαν καὶ ἐλύπησαν.

<sup>19</sup> HEYNE 1798, I. 625.: κνίζειν habet hanc vim, ut sit *pungere, fricare, excitare*, θυμόν, μνήμην, ergo et ὅπιν (...) *Est igitur consentaneum, ut etiam h. l. sit: memoriam refricat, animum memorem vellicat, animis inhaeret adhuc. Ita tamen dura est oratio, et obstat οὐδ', quod esse deberet ἢδ' affirmative. Si itaque οὐδ' servatur; οὐδ' ἔκνις ὅπιν alio sensu accipiendum: non erasit memoriam ex animo [...]. Esset adeo κνίζειν h. l. ἀποκνίζειν ἀποκνῆν, abraderere, delere, expungere.* Hasonló visszaesés a helytelen felfogáshoz tapasztalható már SCHMIDT 1616, 101. ad locum gon-

metaforát inkább a tett továbbélésére érti, a főnevet nem a fáradozásban és reménykedésben érdekelt sportolók gondjára, hanem a kívülálló és az utókor emlékezetére magyarázza.<sup>20</sup> Tulajdonítsunk azonban az ὄπις-nak bármi jelentést is, mindenképpen a reményekhez, azok révén pedig közvetlenül a reményt táplálókhoz kell kapcsolódnia. Más felfogást tükröz a latin fordítás.<sup>21</sup> A κνίζειν-nek a pindarosi jelentést adja, de hogy a tagadással is elfogadható összértelmet nyerjen, az ὄπις-t sötét gondolatá, a győztes lelkében esetleg megfogano lelkiismeret-furdalássá fokozza. Összegzésként: HEYNE érdeme, hogy felvillantotta az ige más arculatát, amelynek még hasznát vesszük.

BOECKH – a legtöbb kiadó számára előképül – a metrikai képbe illeszkedő ἔκνισ' olvasatot fogadja el (1811).<sup>22</sup> A nemeai és az isthmosi ódák magyarázója, DISSEN (1821), a τετύφλωται metafora értékelésében a scholiasta nézetére támaszkodik, amikor az *eltompulni*, *ellanyhulni*, *kimerülni* igékkel a győztes testi-anyagi erőfeszítéseire céloz.<sup>23</sup> HEYNE-hez hasonlóan nem ütközik meg a δαπάναι ἐλπίδων kapcsolaton, az ὄπις-t ellenben a sportoló ügybuzgalmára érti. Nem vesz tudomást az ige többarcúságáról, helyette inkább késő antik lexikográfiákra hivatkozik. Parafrázisa nem tartalmaz új elemeket, így

---

dolatmenetében: *Sic animo revolvere sumptus eiusmodi impensos et gaudium quoddam in animo parit, et tamen simul etiam dolorem.*

<sup>20</sup> HEYNE 1798, I. 625.: *Nec vero utique labor virorum per tam longum tempus insumptus obliteratus est, nec dum memoria excidit, quantae impensae ab iis factae sint [...] Ex sententiarum contexto igitur κνίζειν ὄπιν debet esse, curam, qua observamus, recordamur aliquid, atterere, imminuere, extinguere.* PAUW ugyanitt megrótt javaslat (1747, 362. ad locum), melynek értelmében *neque sumtus* (sic!) [...] *abrasit* [...] ὄπις, *inimicorum odium, lingua maledica*, csak azért említésre méltó, mert elsőként eleveníti fel a szó homérosi képzetkörét, jöllehet Homérostól idegen módon profanizálva. Hasonló értelmet keres LACHNIT 1965, 51.: *nicht ist im Dunkeln geblieben das große Mühen von Männern, wie viel Aufwand auch des (neidischen!) für sich Denkens (ἐλπίδων) an der Beachtung nagte*, aki a P. I. 83. és a N. I. 32. félremagyarázásával az ἐλπίς-t önző magánakvalóságra értve nemcsak szintaktikai (lásd MOMMSEN megoldását alant), hanem tartalmi képtelenséget is előidéz, mert mit is jelenthetne a *rosszindulatú önzés kiadása*.

<sup>21</sup> Tudni lehet azonban (vö. HEYNE 1773, praef. 16.), hogy a fordítás egy bizonyos J. B. KOPPE munkája, melyet HEYNE nem vizsgált felül (vö. HEYNE 1791, praef. 7.), és amely feltételezi STEPHANUS fordításának és HEYNE magyarázatainak ismeretét. *Non profecto involutus tenebris est longus labor virorum, neque, quantae impensae ad potiundum spe (factae fuerint), stimulat curam (neque impensarum poenitet)* (HEYNE, 1798, II. 142.).

<sup>22</sup> BOECKH 1811, I. 1., 194. ad locum.

<sup>23</sup> DISSEN 1821, II. 2., 520.: *τυφλοῦσθαι, splendorem amittere, dixit pro ἀμβλύνεσθαι, hebescere, languescere, deficere.*

az ismert fenntartásokkal kezelendő.<sup>24</sup> Magabiztos sommázását indokolatlan-nak érzem.<sup>25</sup>

HARTUNG Pindaros első olyan kiadója (1856), aki a helyet javítással próbálja orvosolni.<sup>26</sup> Az ὅπως-nak tulajdonított jelentés, bár kiindulópontja világos, egészen elrugaszkodott, az ἐκτός ἔκνις-re történő romlása pedig alig magyarázható. HARTUNG mindenestre PAUW feledésbe merült javaslata után először támasztja fel a főnév szakrális-homérosi jelentését, melynek meggyőzőbb szorgalmazóival még találkozunk.

Új szintaktikai felfogást tükröz T. MOMMSEN olvasata (1864a).<sup>27</sup> Fő gyengeje első pillantásra szembeszökő: a második tagadás kiszakítása minden szövegösszefüggésből, annak éktelen, Pindaros szabatos költői nyelvében zavaró szónokiassága az olvasó szem és merő felfoghatatlansága a hallgatói fül számára minden meggyőzőerőtől megfosztja MOMMSEN javaslatát.<sup>28</sup> Tartalmilag a scholion elemzésénél már tapasztalt nehézséggel nézünk szembe, s a helyzetet csak súlyosbítja a vonatkozó névmásba vitatható joggal vetített megengedői jelentés: miféle csalódásba ütköztek a kiadások, ha egyszer az erőfeszítések nem voltak hiábavalóak? A zárójeles *acuisse*t nyilvánvalóan a bevett értelmezés és az ige pindarosi aspektusa között érzékelt, de feloldatlan feszült-ség jele.

BURY az isthmosi ódákhöz írott kommentárjában (1892) egyrészt a δαπάναι ἐλπίδων kapcsolatot szorgalmazza, és elfogadja az ige scholionbeli jelentését, másrészt azonban érdekes kísérletet tesz az ὅπως megfajtására.<sup>29</sup> Ebben egyfelől az etimológiai elemzés játszik szerepet, mely a szóban a látás jól ismert tövét azonosítja, másfelől a *gond-gondolkodás* képzetkörének kiszélesítése. A szőféjtés kézenfekvőnek tetszik, a *piety* pedig a szó szakrális-eposzi jelen-

<sup>24</sup> DISSEN 1821, II. 2., 521.: *Non deficit diuturnus [...] labor horum virorum, nec quotquot fuerunt sumptus votorum, hoc attrivit eorum studium [...]*.

<sup>25</sup> Ld. a 126. oldalt. Dissen jellegzetesen sommás megállapításaihoz vö. KIRKWOOD 1982, 28. Magabiztossága azonban nem maradt hatástalan. Hosszú ideig nem tapasztalható előrelépés.

<sup>26</sup> HARTUNG 1856, IV. 44.: οὐδ', ὁπόσαι δαπάναι, ἐλπίδων ἐκτός ὅπως. Vö. HARTUNG 1856, IV. 120. ad 69.: ὅπως heißt Vergeltung, kann also recht gut für ἀπόλαυσις gebraucht werden [...] és uő I. 200. ad O. 2. 10.: ὅπως heißt Rücksicht-Nahme, Achtung, Scheu.

<sup>27</sup> MOMMSEN 1864a, 422. ad locum: *non involutus est caecis tenebris diutinus labor virorum, non est, quamvis maximi sumptus futurae victoriae curam molestia affecissent (acuisse)*.

<sup>28</sup> CALOGERO 1925, 298. ugyanezen az alapon vitatja a megoldást.

<sup>29</sup> BURY 1892, 102. ad locum: *Nor did the sum of all their outlay on hopes impair the view of their piety*. Ugyanez a szemlélet érvényesül FENNELL kommentárjában (1899): (to) *check by frequent chafing their regard (for games or for deities as shown most conspicuously in devotion to the games)* (188. ad locum).

téstartományából vezethető le. Mindkét értelmezéssel találkozunk még, ezúttal azonban elég felhívni a figyelmet arra, hogy a kettő együtt zavaros, ellentmondó képet eredményez. Feltéve, hogy az ὅπς utalhat a *pietas*ra, hogyan volna egy ilyen elvont és összetett fogalomnak tekintete, továbbá hogyan jelenthetne a kiadások sokasága valamilyen veszélyt a reménykedők istenfélmére.<sup>30</sup> A *hybris* Pindarosnál nem az előkészületek vagy a vereség, hanem a kivívott győzelem számára jelent fenyegetést. BURY megoldása egyszerre az újszerű szemlélet és a visszakozó bizonytalanság példája.

CHRIST (1896) világosan állást foglal a ὁπόσαι [...] ὅπιν egységként való felfogása és az οὐδ(έ) tagadás révén a τετόφλωται-hoz való vonása mellett, mely a scholiasta értelmezésében lappangó, de ritkán figyelembe vett lehetőség, ám a főnév és az ige kezelésében nem jut túl a hagyományos *cura*-képzeten és MOMMSEN bizonytalanságán a κνίζειν-t illetően.<sup>31</sup>

SANDYS olvasata<sup>32</sup> (1919) a ὁπόσαι δαπάναι-t önálló mondat rangjára emeli az elliptikus διαριθμεῖν (*counting*) feltételezésével, mely egyértelműen az aristarchosi ἐγενήθησαν forrásvidékről ered. Az igét minősítő *fretted away* HEYNE ἀποκνῶν parafrázisának hatását mutatja. Az ὅπς-nak megfelelő *zeal* DISSEN *studium*áig tekint vissza.

WILAMOWITZ (1922)<sup>33</sup> megmarad MOMMSEN vitatható szintaktikai megoldásánál, ezt azonban – módszeréhez híven – a *laudandus* élettörténetéből kívánja megtámogatni. Phylakidas és Lampón várakozásai – a 6. isthmosi ódából kivonható adatok alapján (7. skk.) – egy jövőendő olympiai győzelemre irányultak, ez azonban nyilvánvalóan nem következett be (*argumentum ex silentio*), Pindaros tehát ezen remény (remények) meghíusulására utal, megengedve bár, hogy az isthmosi sikernek köszönhetően mégsem homályosodtak el erőfeszítéseik.<sup>34</sup> Ami a scholion és MOMMSEN javaslatában zavaró volt, az WILAMOWITZ

<sup>30</sup> BURY 1892, 102. ad locum magyarázata (ἐλπίδων *is pregnant*; *hopes that were never fulfilled*) nem elfogadható. Az elmaradt olympiai győzelemre tett utalás feltételezése az óda műfaji szándékainak félreismeréséből ered. *Delicate tone of consolation* (85.) nem érezhető a költeményen, legfeljebb olyan sajátos megrendelési körülményből született művön, mint a 3. pythói óda. Ilyetén félreértéssel alább, WILAMOWITZ javítása kapcsán még találkozunk. Ld. még MEZGER 1880, 347.

<sup>31</sup> CHRIST 1896, 357. ad locum: *neque luce caret longus labor virorum Cleonicidarum neque quidquid sumptuum curam spei commovit atque vexavit.*

<sup>32</sup> SANDYS 1919, 477.: *The long toil of the brave is not quenched in darkness, nor hath counting the cost fretted away the zeal of their hopes.* Itt emlitem meg MEZGER 1880, 351., SCHROEDER 1923, 367., PUECH 1923, IV. 54., WÜST 1967, 238. és RACE 1997, II.181. ad locum tartalmában hasonló, szerkesztésében azonos megoldását.

<sup>33</sup> A hely ilyen értelmezése azonban régebbi keletű: vö. uő 1909, 825.1. jegyz.

<sup>34</sup> WILAMOWITZ 1922, 204.: *Unvergessen bleibt, wieviel Anstrengung sie aufgeboden haben,*

számára külső szempontok alapján tökéletesen érthető. Az ige negatív árnyalata (*schmerzlich enttäuschen*, *Pein bereiten*) így szinte szükségszerű. A τετύφλωται újfent a költői megörökítés metaforája lesz. Ám éppen ezzel nyílik támadófelület: súlyos mesterségbeli tévedés és udvariatlanság lett volna el nem nyert győzelmek emlékét a jelenlévő örömmámorában felidézni. Ilyen túlkapást a hatáskörét és feladatát jól ismerő ἀφίσταμαι-költőjének bajosan engednének meg.<sup>35</sup> WILAMOWITZ értelmezését az utolsó sort érintő konjektúrája (ἐλπίδ' ἔκνιζον ὅπιν) is aláássa.<sup>36</sup> Nyilván a scholiasta parafrázisa fogta meg,<sup>37</sup> amikor az ὅπιν-t az ὅπιθεν, ἔξοπιν helyett álló adverbialis accusativusnak tekintti, azzal kerülve el a lebegtetett szerkesztésmódot, hogy az igének egyértelmű tárgyat (ἐλπίδα) ad. Az ἔκνιζον alakra persze nincs kézirati hagyomány, és nem látom, hogyan tűnhetett el az ἐλπίς többes szám genitívus végződése.<sup>38</sup> Mindennél valószínűlenebb azonban az ὅπιν határozói értelmezése anélkül, hogy erre a szó akár pindarosi, akár egyéb használata felhatalmazást adna. A scholion érthetlenségig ellentmondásos szavaiból semmilyen biztosíték sem származhat. WILAMOWITZ merész javítása mégis bebocsátást nyert SNELL (1959) majd később SNELL–MAEHLER máig mértékadó kiadásába (1987).<sup>39</sup>

Nem sokkal WILAMOWITZ után CALOGERO (1925) szintén javítással igyekszik tisztázni a helyet, miközben az ὅπι olvasattal Aristarchosig lép vissza.<sup>40</sup> Fejtegetéseinek fő erénye, hogy a két tagmondatot világosan és egységesen a perfektumhoz kapcsolja, a κνίζειν-nek pedig a Pindarosnál várt jelentést

---

*auch dass mancher Aufwand die Hoffnung schmerzlich enttäuschte. Wir wissen, dass die Hoffnung auf einen olympischen Sieg des Phylacidas gerichtet gewesen war.*

<sup>35</sup> Ezt kifogásolja THUMMER 1968/1969, II. 96. ad locum is. Kivételt képez N. 11. 24. skk., ami a költemény komor hangvételével magyarázható. A kudarcot azonban itt Pindaros a külső körülményekkel menti (N. 11. 22. sk.). Hasonló utaláshoz el nem nyert győzelmekre és a kudarc mentegetéséhez vö. Bakchyl. 11. 24. skk.

<sup>36</sup> WILAMOWITZ 1922, 204.1. jegyz.

<sup>37</sup> Vö. WILAMOWITZ 1909, 825.1. jegyz.

<sup>38</sup> WILAMOWITZ 1922, 204. 1. jegyz. magyarázata: *die Verderbnisse ergaben sich von selbst*, méltatlan szerzőjéhez.

<sup>39</sup> BURNETT 2005, 90. ad locum az ἐλπίδων ἔκνιζ' ὅπιν szöveget nyomtatja, később viszont (99. 22. jegyz.) WILAMOWITZ értelmezését parafrázeálja: *the huge toil of (these) men is not darkened, nor how great were the expenditures that roused hopes in respect of the (divinely determined) future*, s ezt a kéziratos hagyomány szó szerinti fordításának nevezi. A ὁπόσαι-jal bevezetett tagmondatot viszont WILAMOWITZ-tól eltérő és egyedülálló módon függő kérdésnek értelmezi. Ez a megoldás azonban ismét csak az οὐδ' zavaró önállósításán alapul.

<sup>40</sup> CALOGERO 1925, 307.: οὕτοι τετύφλωται μακρὸς μόχθος ἀνδρῶν οὐδ' ὁπόσαι διαπάναι ἐλπίδων κνίσθην ὅπι· *non è oscurata nell' oblio [...] la lunga fatica degli uomini, nè quelle tante spese che furono eccitate dalla voce della speranza.*

adja. CALOGERO azonban nemcsak a pontos paleográfiai változások leírásával marad adós, de hatalmába keríti az a veszélyes csábítás is, hogy saját bölcsességét és értelmét összetévesse a szerző bölcsességével és értelmével.<sup>41</sup> A hétköznapi értelem számára mi sem természetesebb, mint hogy a remények ébresztik fel a költségeket, és nem fordítva, Pindaros értelme azonban a legkevésbé sem hétköznapi, a mi bölcsességünk pedig nem feltétlenül az övé.

FARNELL (1932) az a modern kommentátor, aki a mára legerterjedtebb értelmezés egyik elemét adja. Az ὅπῃς magyarázatában HARTUNG és BURY fel támasztották annak nem profán használatát. FARNELL erre támaszkodik, amikor az ὅπῃς ἐλπίδων fordulatot *genitivus objektívusként the veneration that they had for their hopes* körülírással adja vissza.<sup>42</sup> Javaslat a nem utasítható el egyetlen kézmozdulattal, ezért az ige és a főnév jelentésmezejének vizsgálata után még vissza kell térnünk rá. A κνίζειν-t illetően SANDYS megoldását fogadja el, és hagyományörzőnek bizonyul a szintaxisban is: a ὁπόσαι δαπάναι kiegészítésére (ezúttal φροντίζειν-nel) már láttunk előzményeket.

NORWOOD (1956<sup>2</sup>) BURY-re hivatkozva átveszi az ὅπῃς optikai értelmezését, ám minden egyéb vonatkozásban megmarad a régi felfogásnál. Az ἐλπίδων-t a δαπάναι-hoz vonja, a κνίζειν-t pedig meghagyja a negatív jelentésben.<sup>43</sup>

PAVESE (1968) ismét javítással él.<sup>44</sup> Bár a mondat egységet a költői híresztelésre értett τετύφλωται-hoz köti, de függő kérdésként, s így végeredményben a μόχθος-hoz vonja, ami összetöri a gondolat szimmetriáját: fáradozások és kiadások egyforma eredményességét.

THUMMER (1968/1969) is konjektúrához folyamodik. Bár a WILAMOWITZ által adott tartalmat erősen kifogásolja, ugyanazt a szöveget nyomtatja, mint elődje,<sup>45</sup> csak éppen az ἐλπίδ' alakot az ἐλπίδι ritka elíziójának fogja fel: *Wieviel Aufwand mit Hoffnung die Sorge gekratzt hat*.<sup>46</sup> Az ige fordítása találó, és finoman érzékelteti eredeti érzékszervi vonatkozását. Amennyiben az ὅπῃς csak-

<sup>41</sup> Vö. CALOGERO 1925, 303. sk.

<sup>42</sup> FARNELL 1932, II. 369. ad locum. Bár a szubjektív szemléletű értelmezést is megengedi (*the devotion [to fame] cherished by their hopes; the pious faith of hope*), az objektív nézőpontút tartja valószínűbbnek: *Nor did the counting of all the cost fret away the devotion to the thing they hoped to win*.

<sup>43</sup> NORWOOD Pindar 194: *the expense involved by their hopes [...] did not stab and injure their far-seeing eye*.

<sup>44</sup> PAVESE 1968, 479.: οὐδ' ὁπόσα δαπάναι ἐλπίδων ἔκνισ' ὅπιν. *Non resta oscura la lunga fatica, nè con quante spese essa stimolava le speranze a prendersi cura dei giochi*.

<sup>45</sup> THUMMER 1968/1969, I. 179. ad locum.

<sup>46</sup> THUMMER 1968/1969, II. 96. ad locum.

ugyan *Sorge*, akár ezt is mondhatta volna Pindaros. De mi a biztosítékunk erre? Az ἐλπίδων-ról THUMMER is elismeri, hogy hagyománya egységes.<sup>47</sup> A bizonytalan olvasathoz nyilván az vezet, hogy a rég elfeledett *schema Pindaricum*-mal számolni sem akar.

Ezt GIANOTTI (1970) is igyekszik egy apró javítással elkerülni.<sup>48</sup> Ha a javaslat nem győz meg, akkor a hagyományosnak nevezhető elfogultságok mellett azért, mert a költő az ígét két kivétellel<sup>49</sup> aoristosban használja, és jó okkal: a hatás mozzanatos, és a hatóók megszűnik, mihelyt a hatást kiváltotta.

KORZENIEWSKI (1972) elsősorban a költemény egészével és egységességével foglalkozva foglal állást a hellyel kapcsolatban is. Okkal emeli ki, hogy a kódexek olvasata értelmes, a kívánt szintaxis érdekében pedig minden további nélkül elfogadja a schémát. Az ὅπως ἐλπίδων fordításában FARNELL-hoz csatlakozik, bár hallgatólagosan felismeri annak fogalmi gyengéit, ezért igyekszik az ὅπως-t személyesen felfogni.<sup>50</sup>

BURKERT (1981) fontos adatokat szolgáltat az ὅπως történetileg hiteles megértéséhez, ám az ὅπως ἐλπίδων értékelésében megreked a BURY-nél tapasztalt homálynál: az optikai vonatkozásokkal feldúsított hagyományos értelmezés zavaros szemlélethez vezet.<sup>51</sup>

PRIVITERA (1982) felismeri a pindarosi schémát, mely a μόχθος-t, valamint a δαπάναι-t a τετράφλωται ígéhez rendeli. Megfelelő tartalmat ad a κνίζειν ígének is („pizzicare” e dunque „eccitare”).<sup>52</sup> Az ὅπως ἐλπίδων fordulatot

<sup>47</sup> THUMMER 1968/1969, II. 95. ad locum.

<sup>48</sup> GIANOTTI 1970, 407.: οὐδ' ὅπως δαπάναι ἐλπίδων κνίζον ὅπιν. *Non giace oscurato il lungo travaglio degli uomini nè quante spese eccitavano l'ardore della speranza.*

<sup>49</sup> O. 6. 44. és N. 5. 32., ahol az első esetben a folyamatosság, második esetben a *de conatu*-jelleg uralkodó.

<sup>50</sup> KORZENIEWSKI 1972, 213. 6. jegyz.: *noch auch die Größe des Aufwandes, der sie, die die Hoffnungen sozusagen kultische verehrten, aufregte. [...]* 'Ἐλπίδων ὅπιν ist als abstractum pro concreto gleich ἐλπίδας ὀπιζομένους wie V. 12 ζῶας = ζῳόντων. Helyeslően VERDENIUS 1983, 368. 1. jegyz.

<sup>51</sup> BURKERT 1981, 203.: *Die Investitionen [...], 'reizen' die Hoffnung, indem man mit fast schon 'ehrfürchtiger Sorge' Ausschau hält, wann endlich die Früchte reifen. So 'reizten die Aufwendungen / der Hoffnungen aufmerksame Sorge.'* Jóllehet RAKOCZY 1996 jól érzékeli az ὅπως látási vonatkozását az epikus nyelvben (68.) és Pindarosnál (67. ad P. 8. 71. sk.), az isthmosi óda vitatott helyén megreked BURKERT olvasatánál, és az ὅπως-t *Sorge*-ként érti (68. 134. jegyz.).

<sup>52</sup> PRIVITERA 1982, 200. sk. ad locum.

azonban FARNELL-hez hasonlóan *genitivus obiectivusként* értelmezi *riguardo verso le speranze* jelentéssel.<sup>53</sup>

A legújabb és kétségtelenül legalaposabb tárgyalást SILK tanulmányától kapjuk (1998). Számos helyénvaló megállapítása ellenére<sup>54</sup> alapfeltevései nem bizonyulnak helytállónak. Miután leszögezi, hogy az egyetlen sértetlen szövegrész az ἔκνις' ige, az ὅπως azonban mint annak tárgya érthetetlen,<sup>55</sup> Aristarchos nyomvonalaiba térve vitatható paleográfiai érvekkel<sup>56</sup> teljesen átformálja a *vulgata* szövegét.<sup>57</sup> Az ὅτι δ' ὦν jellegtelen sutasága mellett a dativusnak adott mondattani szerep egészen erőltetett. A prepozíció ilyen esetben aligha maradhat el.

PFEIFFER három aiginai ódához szóló kommentárja (1999) tartalmaz egy kó-sza javaslatot az elemzett sorokhoz is.<sup>58</sup> PFEIFFER olvasata leginkább a HEYNÉ-ére emlékeztet, amennyiben az ὅπως birtokosát elválasztja a remények táplálójától, úgyhogy a megbecsülés nem is annyira a költőé, mint inkább a közvéleményé. Zavaró volna azonban, ha az egyértelműen a *laudandus*ra vonatkozó μόχθος, δαπάναι és ἐλπίδες után, mi több, egyazon jelzői szerkezetben, a nézőpont megváltoznék, és az ὅπως ἐλπίδων-ban nem a versenyzők tulajdon reményei iránti – állítólagos – tisztelete, hanem másoknak a sportolói törekvések iránti elismerése fejeződnek ki. PFEIFFER sugallata mindenesetre jelzi, hogy az ön-ön remények iránti odaadás körben forgó, és megoldásra vár.

A kielégítő megoldás hiányának jegyében teszünk pontot hosszú utazásunk végére az 5. isthmosi óda és Pindaros egyik igen vitatott, bár épségben hagyományozódott helye történetében. Szükség volt a tágabb áttekintésre, hogy útközben kitapinthatóvá váljanak ama kényes pontok, melyekkel minden értelmezésnek számolnia kell. A szintaxis (a tagadás reakciója és a ὁπόσα δαπάναι különállósága vagy a *pindarosi schéma* igénybevétele) nagyban a κνίξειν ige

<sup>53</sup> PRIVITERA 1982, 200. ad locum. Hogy a *riguardo* nem optikai metafora, világosan jelzi a második szinonima: *considerazione* (201. ad locum).

<sup>54</sup> Az 59. skk. sorok tolmácsolását, azaz Pytheas és Phylakidas viszonyára vonatkozó fejtegetéseit (SILK 1998, 56. skk.) meggyőzőnek találok.

<sup>55</sup> SILK 1998, 28. Ld. még 39. és 44.

<sup>56</sup> A szótagátvetésre Pindaros szöveghagyományából merített egyedüli példája (O. 6. 103.) megítélésem szerint egyszerűen *varia lectio* (50.).

<sup>57</sup> SILK 1998, 50.: οὐδ' ὁπόσα δαπάναι ἐλπίς ἔκνις'. ὅτι δ' ὦν αἰνέω [...]. *Men's long toil has not been / Blocked, nor all the expense to which / Hope incites them. Well, Pytheas / Loudly I praise.*

<sup>58</sup> PFEIFFER 1999a, 568. ad P. 8. 71–72.: *expenditure that stimulates regard for one's hopes could perhaps mean, wealth that is used for realising one's hopes.*



tartalmán múlik, a második másfél sor értelme pedig azon, milyen jelentést tulajdonítunk az igének és az ὅπως főnévnek.

## A KNIZEIN és az ΟΙΗΣ jelentésköre Pindarosnál

1. Az ige pindarosi használatának vizsgálata megerősíti HEYNE erre vonatkozó első meglátását. A κνίζειν alapvető jelentése *megcsipkedni*, ahogy ezt az istenek orrába felszálló κνίς(σ)α teszi.<sup>59</sup> Az érzékszerv ingerlése természetesen a kellemestől a kellemetlenig, a fűszerestől a csípős füstig terjedhet. Pindarosnál az ige hétszer fordul elő, anélkül hogy kizárólag testi-érzékszervi folyamatra utalna, bár az elsődleges jelentés közelsége minduntalan érezhető, árnyalatai pedig rendszerint a pozitív és negatív tartomány között mozognak.<sup>60</sup> A középértékek nehezen mérhetőek, a szélsőségeket azonban könnyű észrevenni.

Egyértelműen pozitív jelentéssel ruházható fel a *P.* 10.-ben: καὶ γάρ / ἐτέροις ἐτέρων ἔρωτες ἔκνιζαν φρένας (59. sk.). Bár a sor tartalmaz némi szövegolvasati bizonytalanságot,<sup>61</sup> Pindaros a vágyak, célok különbözőségét, ugyanakkor édességük és a lenyűgözöttség érzésének azonos fokát jelzi. Mindaz, amire a vágy sarkall, lehet bár eltérő, az ösztöke egyformán hat mindenkire. Ezt az árnyalatot hordozza az *I.* 6. 50.: ὀδεῖα δ' ἐνδον νιν ἔκνιζεν χάρις, ahol a Telamónnak fiúsarjat jósoló Héraklést keríti hatalmába Zeus megerősítő sasjele láttán hálás és örömteljes felindulás, amely ugyanúgy legbelül, zsigereiben mozgatja meg és serkenti szólásra, mint az ἔρως tette a φρήν-nel.

Kétarcú az ige a *N.* 5. egy passzusában:

πολλὰ γάρ νιν παντὶ θυμῷ  
παρφαμένα λιτάνευεν. τοῖο δ' ὄργαν κνίζον αἰπεινοὶ λόγοι·  
εὐθὺς δ' ἀπανάνατο νόμφαν

(31–33.)

<sup>59</sup> Vö. Hom. *Herm.* 131. sk. (ahol a τείρω ige szerepel); ld. még A 66., Δ 49.; μ 369.; Aristoph. *Av.* 193., 1517.; Pind. *O.* 7. 80.; *I.* 3–4. 84.

<sup>60</sup> Negatív tartalommal egyedül a *O.* 6. 44. és a *P.* 8. 32. ruházható fel. Jellemző, hogy SLATER-nél (1969b) 283 s. v. κνίζω az *I.* 5. 58. egyedül képviselné az *irritate* (b) jelentést.

<sup>61</sup> SCHROEDER 1923, 260. ad locum: ἔρως ἔκνιζε <ἐλπίδας> konjektúrája az isthmosi óda fordulatának mintájára születhetett.

Péleus az, akit Akastos felesége, Hippolyté bűnös szavakkal csábítgat egy órácskára. Ajánlatai, amennyire sértik Péleus önértetét, annyira izgatják férfiaságát,<sup>62</sup> mignem hirtelen elszánással taszítja félre magától a kínálkozót. A κνίζειν tehát igen kényes átmenetet jellemez a kíváнат és gyűlölet, a vonzás és elutasítás között. A drámai *parataxis* ezúttal szinte villanóképszerű jelenetsort teremt.

Ugyanígy nem telíthető negatív tartalommal a P. 11. Klytaimnéstra haragjának okát mérlegelő sora: πότερόν νιν ᾧρ' Ἰφιγένει' ἐπ' Εὐρίπω|| / σφαχθεῖσα τῇλε πάτρας ἔκνισεν βαρυπάλαμον ὄρσαι χόλον; (22. sk.). Látni való, hogy a nehezen fékezhető harag jogosult egyedül negatív jelzőre; az ἔκνισεν mindössze a kiváltás értékesleges mozzanatának jelölésére szolgál.

A szó folyékony, mert mindig folyamatot jelölő arculata alapján kétségbe vonhatjuk, hogy az ige Pindarosnál az ἀποκνίζειν, ἀποκνῆν (= *fret away*) értelmében szerepelne, és megállapíthatjuk, hogy a jelentés erővonalai a pozitív és semleges tartomány körül csoportosulnak. Legfeljebb hirtelen elhatározás, váratlan következmény lendítheti át a mutatót a negatív oldalra. Mindez szilárd alapként kínálkozik az utolsó előfordulás értelmezéséhez.

2. Az ὄπις tizennyolc helyen fordul elő a görög irodalomban, melyből öt Homérosnál, négy Hésiodosnál, három Pindarosnál, kettő Hérodotosnál, kettő a bukolikus hagyományban, egy Theokritosnak és egy Moschosnak tulajdonított költeményben és kettő Tryphiodóros *Iliüpersis*-ében olvasható. Ha a jelentésbokr áttekintésére LIDDELL–SCOTT–JONES szótárát hívjuk segítségül, zavarba ejtően tarka kép tárul szemünk elé: I. *of the gods*, 1. *in bad sense [...] the vengeance or visitation of the gods for transgressing divine laws*. 2. *in good sense, the care or favour of the gods*. II. *of men*, 1. *the awful regard which men pay to the gods*, religious awe, veneration, obedience. 2. *pious care or zeal*. Megfontolásra ad okot, hogy az ὄπις egyszerre jelenthet isteni büntetést és kegyet, gondviselést is.<sup>63</sup> Emellett feltűnő az is, hogy a szó egyaránt jelentené

<sup>62</sup> Az ὀργή is alkalmas a kétértelműség közvetítésére. Bár legtöbbször az önuralom és elszántság (P. 1. 89., P. 9. 43.; I. 1. 41., I. 2. 35., I. 5. 34., I. 6. 14.), néha azonban az indulat és a harag székhelye (P. 2. 77., P. 4. 141.). A sor kétértelműségét STERN 1971, 171. méltatja érdemben. Az ige ugyanebben az erotikus, érzéki csábítással kapcsolatos összefüggésben szerepel Bakchylidésnél (17. 8. skk.), ahol Eríboia szépsége Minósz csábítja megfontolatlan tette (itt az aoristos az imperfectummal szemben azt fejezi ki, hogy Minósz ténylegesen enged a csábításnak).

<sup>63</sup> Óvatosságra int azonban, hogy az utóbbira egyedül a P. 8. 71. a példa. Ez egyeseket (ld. VERDENIUS 1983, 368.) egyenesen a jelentés elvitatására indított. Ugyanígy egyhelyes jelentés a LSJ II. 2., melyet az I. 5. 58. (!) támasztana alá.

az embernek istennel vagy az istenivel szembeni tiszteletét, vagy akármi más iránti figyelmességét, buzgalmát. Ilyen szélsőséges értelemingadozás valamilyen kiegyenlítő *tertium comparationis* követel meg.<sup>64</sup>

Az ὄπις-nak két etimológiája ismeretes.<sup>65</sup> Az egyik a kézenfekvő ὀπ- látás-többől származtatja az istenek figyelő tekintetére vonatkozó tanítást, mely tekintet derűsen kegyet osztva vagy viharosan büntetve néz a halandókra. A másik hangváltozással számolva az ὄπις-t az ὀπι(σ)θε(ν), ὀπίσ(σ)ω mintájára az ἐπί *adverbium-praepositi*óból tartja levezethetőnek. Ennek értelmében az eposzi használat félig agrammatikus, félig babonás-atavisztikus nyelvi emlék volna, mely az eufémia kedvéért ki sem mondott *majd* (ti. *megver az isten*) fordulatot főnevesítve, meghatározott összefüggésben rögzítette az epikus nyelvben.<sup>66</sup>

Nem célom a nyelvészeti vitába beleszólni. Vizsgálatom pusztán arra irányul, hogy milyen képzetet társítottak az ὄπις-hoz a görög költők, akik a nyelvi és irodalmi hagyományt még sajátjukként belülről élték meg. Hésiodosz fogalomhasználata mutatja a legerőteljesebb képiséget, így a szó konnotációjának meghatározását érdemes vele kezdeni.

Az *Erga* egy emlékezetes helyén az ötödik nemzedék rövid, erőszakos és céltalan élete bontakozik ki előttünk, ahogyan senkit és semmit sem tisztelve μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χालεποῖς βάζοντες ἔπεισι / σχέτλιοι, οὐδὲ θεῶν ὄπιν εἰδότες (186. sk.). Nem sokkal később, a királyokhoz fordulva, intésként hangzik el: az istenek közelsége nem képzelgés, Zeus igazságának halhatatlan őrei strázsát állnak az észrevétlenség tévképzetében élő halandók körében:

<sup>64</sup> Eredeti metaforák félreértéséhez a lexikográfiai hagyományban vö. STANFORD 1936, 111. skk.

<sup>65</sup> A két nézet ismertetéséhez nyelvészeti szakirodalommal lásd BURKERT 1981, 196. skk. WINDEKENS 1986, 172. az ὄπις mögött az ὀπ- mellett egy másik, „követni, nyomasztani” jelentésű σοφ“-tövet is feltételez. Míg az isteni gondviselés ὄπις-a a látás tövéből lenne levezethető, az isteni büntetés vagy segítség kifejezése a másik töre menne vissza. Ez a magyarázat azonban látványosan ellentmond Occam elvének.

<sup>66</sup> Ám BURKERT 1981, 203. sk. jellemző módon csak modern köznyelvi példákat tud felhozni. Egyedüli antik bizonyítéka egy kétes értékű Homéros-vita (202. 38–39. jegyz.) a Sudába is bekerült (vö. ADLER 1928–1935, III. 528. [s. v. "Ομηρος]) bizonyítatlan olvasatú sora (ahol azonban RAKOCZY 1996, 72. 156 jegyz. szintén a tekintet motívumát véli felfedezni), továbbá scholionok (többek között az I. 5. 58.-ra vonatkozó) és lexikográfiai művek adatai (200. 32. jegyz.). Az egyedüli hely, mely némileg az ὄπις (isteni büntetés) és a μετόπισθε érzékelt kapcsolata mellett szól, ε 146. sk.: Διὸς δ' ἐποπιζέω μῆνιν, / μή πῶς τοι μετόπισθε κοτεσσάμενος χालεπήνῃ (Hermés Kalypsónak). A μῆνις itt az ὄπις megfelelőjének tekinthető, ám a szójáték inkább csak az ἐποπιζέω ige és μετόπισθε határozószó között teremt összefüggést.

ἐγγὺς γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἐόντες  
 ἀθάνατοι φράζονται ὅσοι σκολιῇσι δίκησι  
 ἀλλήλους τρίβουσι θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες.  
 (249–251.)

A személyes Diké az, aki Zeus trónja elé viszi panaszait jogainak csorbulásáért, tudva, hogy πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμός καὶ πάντα νοήσας (267.).

A részletek a hésiodosi theodicaeáról, ember és isten kapcsolatáról szólnak, miközben az isteni szférát a rejtélyes θεῶν ὅπιν fordulat írja körül. Úgy értékelem, hogy a három hely egymást értelmezi, a Διὸς ὀφθαλμός pedig a θεῶν ὅπιν-t magyarázza és képszerűsíti.<sup>67</sup> Figyelemre méltó, hogy büntetésről szó sem esik (azt csak az okot és okozatot egybelátó újkori ráció képzei), egyedül arról, hogy Zeus tekintete mindent szemmel tart. Amennyiben kérdésünk tisztán az, hogyan értelmezte a költő magának és közönségének a θεῶν ὅπιν-t, kijelenthető, hogy az *istenek tekinteteként*. Érdemes azonban két ellenvetést megválaszolni. Képzavart lehetne érzékelni abban, hogy Zeus szeme hangsúlyosan egyes számú, és nem egyeztetendő össze az *istenek tekintetével*.<sup>68</sup> E ponton azonban éppen a Hésiodos által tételezett isteni rangsor siet a segítségünkre: a mindenképp fölött örködő szem *hypostasis*aiként számos halhatatlan figyeli a halandók ténykedését. A sokaság és egység közti kapcsolatot Diké követsége testesíti meg. Kifogásolni lehetne továbbá az ἀλέγειν tárgyi vonzatát a megszokott genitivus helyett.<sup>69</sup> Ám ilyen tömör kifejezésmódban csak zavar forrása volna, ha az ὅπιν is birtokesetbe kerülne, míg a θεῶν hatására történő elhasonulás egyértelmű fogalmazást eredményez. Ugyanakkor látni kell, hogy két, az eredeti képzethez különböző fokon kapcsolódó változattal van dolgunk. Az οὐδὲ θεῶν ὅπιν εἰδότες-ben még erős a participium látást kifejező tartalma, míg az ἀλέγειν-nel való összetétel megőrzi ugyan tárgyi vonzatát, de továbblép az absztrakció útján. Ez a fejlődésvonal nagyon hamar elvezet ahhoz, hogy a szó ne csak isteni tekintetet, hanem isteni büntetést is jelöljön: εὖ δ' ὅπιν ἀθανάτων πεφυλαγμένους εἶναι (*erg.* 706.).<sup>70</sup> Érdekes

<sup>67</sup> Vö. WEST 1978, 219. ad locum indoeurópai párhuzamokkal, anélkül azonban, hogy az optikai szemléletmódot különösképpen hangsúlyozná. Ld. még *Ps.* 34. 16.: ὀφθαλμοὶ Κυρίου ἐπὶ δίκαιον (idézi GILDERSLEEVE 1900, 475).

<sup>68</sup> Így BURKERT 1981, 198. szellemesen: *Nun ist aber das singuläre 'Auge' der pluralischen 'Götter' gar nicht bildhaft vorstellbar; es sei denn, man wollte an die absurde Hantierung der Graien denken.* Az ὅπιν azonban nem annyira látószerv (ὀφθαλμός) mint inkább látás, tekintet (ὄψις).

<sup>69</sup> Vö. BURKERT 1981, 199.

<sup>70</sup> Ugyanakkor megjegyzendő, hogy a sor hitelessége vitatott. Vö. WEST 1978, 329. sk. ad locum.

a szó utolsó hésiodosi felbukkanása a *Theogoniában*, amikor Nyx ivadékai között a Moirákról és Kérekről is szó esik, akik οὐδὲ ποτε λήγουσι θεαὶ δεινοῖο χόλοιο / πρὶν γ' ἀπὸ τῷ δώσει κακὴν ὅπιν, ὅστις ἀμάρτη (221. sk.). Itt a szó – ahogy az ige is sugallja – akár büntetést is jelenthetne, ám a κακὴ ὅπιν jelzős kapcsolat még mindig a rosszindulatú tekintet, a szemmel verés képzetét idézi fel.<sup>71</sup>

Homérosnál még inkább kötődnek látszanak azok a fordulatok, melyekben a szó fellép, az élethelyzetek pedig meglepően hésiodosiak. Többen ezért is gondolnak homérosi hatásra vagy interpolációra Hésiodosban, de a fordított nézetnek is vannak hívei.<sup>72</sup> Az *Ilias* a Patroklos elől menekülő Hektór lovainak rohanását ahhoz az égszakadáshoz hasonlítja, melyet Zeus támaszt azok megbüntetésére, οἱ βίη εἰν ἄγορῃ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας / ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσωσι θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες (Π 387. sk.). Zeus csapása maga az égiháború, ezért nem gondolom, hogy az ὅπιν erre volna értendő.<sup>73</sup> A gondolat inkább a következő: az istenek tekintetével nem törődve semmizték ki az igazságot, ezért szakadt rájuk Zeus büntetése.<sup>74</sup> Hésiodos – meglátásom szerint – Homéros hasonlatát készen kapta kézhez, s a hasonlatból valóságot teremtett. Letelepítette a hétköznapi világában, s a θεῶν ὅπιν-t theodicaeája sarkkövévé tette, dialektikus kapcsolatba vonva a Διὸς ὀφθαλμός-szal.

Az *Odyseia* ezen az úton halad tovább a szó használatában, amikor Héraklés vendégjogsértő gyilkosságáról olvasunk: ὅς μιν ξεῖνον ἐόντα κατέκτανεν ᾧ ἐνὶ οἴκῳ / σχέτλιος, οὐδὲ θεῶν ὅπιν αἵδεσάτ' οὐδὲ τράπεζαν (φ 28. sk.). Az αἵδεσθαι inkább valami jelenlevő előtti tiszteletet, mint távoli jövőndőtől való félelmet jelöl. A tárgyszerű mellérendelés (ὅπιν ~ τράπεζαν) révén szinte

<sup>71</sup> BURKERT 1981, 201. ebben is inkább az ὅπιν ~ ἐπί hatását látná. Az ὅπιν azonban itt közvetlen jövőt és azonnal bekövetkező büntetést feltételez. Az egyértelműen látásra utaló ὄσσεσθαι igehez fűződő kapcsolatra éppen ő utal: *Zudem fällt auf, wie das Verbum ὄσσεσθαι mit κακά verbunden wird [...], das κακά ὄσσεσθαι erfüllt sich in der κακὴ ὅπιν [...]*. Helyesen BREMER 1976, 180. Az ὄσσεσθαι és a látás további kapcsolatához vö. MUGLER 1960, 69. és RAKOCZY 1996, 50.

<sup>72</sup> Vö. BURKERT 1981, 199. 28–29. jegyz.

<sup>73</sup> Solón éppen a homérosi szemléletet fordítja meg, amikor a büntetést a vihar elmúlását követő ragyogó fényárhoz (αἰθρῖν) hasonlítja (*fr.* 1. 18. skk. G–P).

<sup>74</sup> Eustathios a hely kapcsán határozottan az adverbialis értelmezés (ὀπισθεν) mellett foglal állást: a jövőre irányuló ὀπιν-t a jelenlevőnél (πρὸ ὀφθαλμών) megragadó figyelemmel helyezi szembe: Ἡ δὲ τοῦ θεοῦ ὀπιν παιδεύει μὴ μόνων δεῖν ἡμᾶς εἶναι τῶν πρόσθεν, ἤγουν τῶν ἐνεστώτων καὶ πρὸ ὀφθαλμών ὄντων, ἀλλὰ καὶ τῶν ὀπισθεν, ὃ ἐστι μελλόντων, ἐφ' ὧν ἔχει χώραν καὶ ἡ ὀπιν καὶ ἡ ἐπιστροφή καὶ τὰ τούτων ῥήματα. (VALK 1979, III. 1066., 5., 10. skk. ad locum).

látni, ahogy az isten a vendégjog asztalánál ülve szemmel tartja e parancsolat (δικη ξένιος) sértetlenségét.<sup>75</sup>

Az eposz egy másik helye: οὐκ ὀπιδα φρονέοντες ἐνὶ φρεσὶν οὐδ' ἐλεητῶν (ξ 82.) azonban már új tartalmat közöl a szóval.<sup>76</sup> A φρονεῖν belső-emberi viszonyulást feltételez, továbbá az, hogy a vizsgált szó a halandó érzelmvilágához tartozó ἐλεητῶς mellé rendelődik, egyértelmű jelentést hordoz: itt már nem a szubjektív vonatkozás, az istenek emberre függesztett tekintete, hanem az objektív viszonyulás: ember istenekre emelt szeme húzódik meg a fogalom háttérében. A vallásosság korai képzete ez: az ember és isten tekintetének találkozása a kapcsolattartás metaforája.<sup>77</sup> Az ember nemegyszer elfordítja tekintetét a magasban lévőről abban a hitben, hogy nem látni annyi, mint nem látva lenni. Csakhogy az tovább *legelteti* tekintetét az önfeledt halandón: e vészterhes legeltetés a νέμεσις esete. Ez a szemléletmód bábáskodik az igei alak (ὀπιζεσθαι) születésénél; tisztelni ugyanis nem egyéb, mint tekintettel lenni. Hogy az isteni ὀπις-ről letévedt emberi szempár fölött hogyan sötétül el az ég, mutatja néhány sorral alatt a kalózokat megszálló rettegés: καὶ μὲν τοῖς ὀπιδος κρατερὸν δέος ἐν φρεσὶ πίπτει (ξ 88.). Ha a benső (φρήν ~ φρονέων) nem készlet ὀπις-ra, a villámló isteni ὀπις kívülről parancsol félelmet a zsigerekre (ἐν φρεσὶ). Az esztelen elvakultságban marasztalhatók el a kérők is, akik οὐδέ τι παιδὸς ἐνὶ μεγάροισ' ἀλέγουσιν / οὐδ' ὀπιδα τρομέουσι θεῶν (υ 214. sk.).

Az ὀπις történetének eposzi fejezetéből a következő tanulságok adódnak: a szó valószínűleg az epikus nyelv bevett kincse volt, melyet Homéros jellegzetesen numinózus képi keretbe helyezett, és használatát a különösen sokatmondó helyekre korlátozta. Ezen az úton követte őt Hésiodos, aki az isteni igazságszolgáltatás eszközét látta benne, és a képet még szemléletesebben dolgozta ki. A fogalom így felettébb emelkedetté, de ugyanakkor gondolatilag túlterheltté vált. A próza nyelve ezért nem is fogadta be, kivételt képez Hérodotos, aki az ὀπιζεσθαι megfelelőjeként, a körültekintő, isteneket és embereket tisztelő magatartás fennkölt-jelentőségteljes parafrázisaként (ὅπιν ἔχειν) vette át.<sup>78</sup> Pindarostól eltekintve azonban teljesen eltűnt a líra és a tragédia nyelvéből, s a Homérosból közvetlenül merítő eposzköltők nyelvhasz-

<sup>75</sup> Zeus Xenios tekintetéhez vö. még Ap. Rhod. Arg. 2. 1133. (ἐπόπιος).

<sup>76</sup> Ahogy erre már VERDENIUS 1983, 368. 1. jegyz. is félfigyelt. A hagyományos fordulat *ellipsiseként* érti BURKERT 1981, 200.

<sup>77</sup> Vö. MALTEN 1961, 51. és BREMER 1976, 238. sk.

<sup>78</sup> Hdt. 8. 143. 2. és 9. 79. 2. Az ige (ὀπιζεσθαι) azért terjedhetett el jobban, mert a tövét tápláló látásmódtól elszakadva önállósodott (genitivusi vonzata azért megmaradt). Hérodotos éppen

nálatából is. Ez az elapadás egyértelmű jele annak, hogy nem érezték a szó többarcúságát egyesítő szemléletet, s így nem is értették.<sup>79</sup>

A homérosi és hésiodosi előfordulások igazolták azt a kézenfekvő feltételezést, hogy a görög anyanyelvűek az ὄπις-t értelemszerűen a látás tövéhez vonták, függetlenül attól, hogy ez a szónak „csak” népi vagy „valódi” etimológiája. Az istenek tekintetének epikus metaforáját vette át Pindaros a *P.* 8. 71.-ben. Az *O.* 2. 6. szövegösszefüggése szintén az ὄπις szem, tekintet jelentését valószínűsítette. A kettő együtt szép példáját adja a szó kettős, szubjektív (θεῶν ὄπις) és objektív (ὄπι ξένων) aspektusának.

Az optikai szemlélet meghatározó voltát jelzi az is, hogy még igei származékánál is érezhető a látás képzetköre. Kevésbé szembetűnő ez az *I.* 3–4. 5. sorában, ezzel szemben a *P.* 4.-ben (ὀπιζομένων δ' ἔμπας τις εἶπεν καὶ τόδε: 86.) a participium nemcsak a hazaérkezett Iasón köré gyűlt sereglet tiszteletteljes félelmét, de a fürkésző, alapos (ἔμπας) szemrevételezést is kifejezi,<sup>80</sup> melynek lelki háttere és következménye az alázatos hódolat. A tekintet az események fejleményében is döntő fontosságú: Pelias τάφε δ' αὐτίκα παπτάνας ἀρίγνωτον πέδιλον (95.), a későbbiekben pedig a fiút ἔγνων ὀφθαλμοὶ πατρός (120.). A *P.* 2. 17.: ἄγει δὲ χάρις / φίλων ποῖ τινος ἀντι ἔργων ὀπιζόμενα látási metaforáját már szemügyre vettük.<sup>81</sup>

Az ὄπις pindarosi használatának rendelkezésünkre álló kevés, de annál beszédesebb példáit áttekintve megállapíthatjuk, hogy a metaforikus szemlélet erőteljesebb, mint bárhol. Az a fogalom, amelyben isten és ember, objektív és szubjektív látószög összebékül, a *tekintet*. Ez a szónak egyszerre tárgyi és elvont, s mint ilyen, egyedüli jelentése. Ez a szó jelentése az 5. isthmosi óda 58. sorában is.

A FARNELL nyomán leginkább elterjedt értelmezés, mint vallásos tisztelet, megrekedve a külső, fogalmi burkon, nem jutott el az alapszemléletig. Ezért az ἐλπίδων ὄπιν-t az *O.* 2. 6. párhuzamára, genitivus objectivusként fogta fel.<sup>82</sup> Ám el is fogadva, hogy a remények megszemélyesített vagy akár eleve

---

azért fordulhatott a főnévvel történő körülíráshoz, mert az igét nem érezte elég kifejezőnek és hangsúlyosnak.

<sup>79</sup> A hellenisztikus költészetben négy alkalommal fordul elő ([Theokr.] 25. 4., [Mosch.] *Meg.* 117. és Tryph. 268., 598.), ahol a szerzők látnivalóan Hésiodos- (*theog.* 222.) és Homéros-olvasmányaira (Π 388., φ 28.) támaszkodnak.

<sup>80</sup> Vö. Σ II. 120. ad 152b és BENEDICTUS 1620, 339. ad locum. Újabbban LEE 1972, 140.

<sup>81</sup> Ld. a 43. oldalt.

<sup>82</sup> Vö. FARNELL 1932, II. 369. ad locum. Hasonlóan WÜST 1967, 238.

személyes, élő és ható lények,<sup>83</sup> mégsem lehetnek ugyanúgy tisztelet és kultusz tárgyai, mint a ξένος-ok. Ha pedig valamiféle benső imádatra gondolunk, a kifejezés a követhetetlenségig körbenforgóvá válik:<sup>84</sup> a remény iránti áhítat maga a remény, amelyet áhítani annyi, mint a reményben reménykedni. Mindkét esetben azonban olyan állandó irányultsággal, *hexisszel* lenne dolgunk, melyet – ha egyszer fennáll – felkelteni, megcsiklandozni ugyanúgy képtelenség volna, mint eltörölni.<sup>85</sup> El kell hatolnunk tehát az ὅπς magjáig, az ἐλπιδὼν ὅπς-t pedig a θεῶν ὅπς mintájára genitivus subjectivusként kell felfognunk, mint a *remények tekintete*.<sup>86</sup>

Most a κνίζειν és az ὅπς jelentés- és képzetkörének tisztázásával szabad út nyílt az új értelmezés felé. Olvasatom teljes egészében a kódexeké, eltekintve az ἔκνισ(ε) metrikailag kívánatos és kézirati hagyománnyal ugyan

<sup>83</sup> Vö. FARNELL 1932, II. 467., FRÄNKEL 1962<sup>2</sup>, 549. skk.

<sup>84</sup> Nem beszélve a *genitivus subjectivusszal* szerkesztett értelmezésről.

<sup>85</sup> FARNELL 1932, II. 54. ad O. 7. 43–44. önmagát is cáfolja, amikor két, jelzői viszonyban álló fogalomról kijelenti, hogy értelmetlenek. Mivel a részlet látszólag valóban rokonságot mutat a miénkkel, ne hagyjuk teljesen figyelmen kívül. A rhodosiak tisztos előrelátásáról olvasunk, akik először emelnek oltárt az újszülött Athénének, ugyanis ἐν δ' ᾧρετᾶν ἔβαλεν καὶ χάρατ' ἀνθρώποισι προμαθεὸς αἰδῶς (44.). A προμαθεὸς meghatározására két javaslat született: a FARNELL által jogosan és mára meglehetősen egyöntetűen elutasított Prométheus titán és a προμηθεῖα-nak megfelelő elvont, nőnemű főnév. Az *előrelátás iránti tiszteletéről* FARNELL ekként vélekedik: αἰδῶς *combined with another abstract noun in the objective genitive does not occur in poetry (if it does in prose, which I doubt). Also [...] why did he bring in αἰδῶς at all? For, surely, προμηθεῖα could be said by itself to do whatever αἰδῶς προμηθείας does.* Ám ugyanez az ellenvetés szegezhető az ὅπς ἐλπιδὼν-nal szembe. De nézzük elfogulatlanul a helyzetet: áthidaló megoldásként vehetjük a προμαθεὸς-t az elvont nőnemű név megszemélyesítésének, az αἰδῶς-t pedig meghagyhatjuk köznévként (FARNELL 1932, II. 54. ad locum a Προμηθεὸς Αἰδῶς, Prométheia leánya mellett dönt), így az értelem is tűrhető (Előrelátás istenasszony iránti vallásos tisztelet, vö. BURTON 1962, 161. ad P. 4. 173.) és az ὅπς Ἐλπίδων (Remény istennők iránti tisztelet) hasonlósága is kísértő. E ponton azonban *megálljt* kell parancsolnunk a fantáziának. Nincs szükség arra hivatkozni, hogy a reményeket természetüknél és a hangsúlyos többes számnál (vö. Thgn. 1135.) fogva nem lehet oly egyszerűen istenekké emelni, mint a *kat' exochén* isteni előrelátást. A kifogás módszertani. Egy pusztán vélt tartalmi hasonlóságot felmutató helyre való hivatkozás a valódi megoldás elodázását jelenti, hiszen egy-egy szónak olyan belső élete van, hogy összevethetetlen akármilyen feltételezett rokonértelmű párjával. A párhuzamos helyek alapján történő érvelés korlátaiba ütköztünk.

<sup>86</sup> Tudomásom szerint az ὅπς = tekintet azonosítása e hely kapcsán *expressis verbis* háromszor merült fel. BURY 1892, 102. ad locum és NORWOOD 1956<sup>2</sup>, 194. a tekintetet egyformán a sportoló(k)ra vonatkoztatja, és egyikük sem ad szabatos értelmezést, CALOGERO 1925, 295. 2. jegyz. pedig a scholion – szerintem helytelen – magyarázataként kritikusan tárgyalja: „la vista delle speranze” (*genit. soggettivo*) „ciò che le speranze vedono” cioè l’*avvenire*, τὸ μέλλον ὁπίσω ἔσεσθαι [...].



nem rendelkező, de nagyon régi szövegváltozatától.<sup>87</sup> Nem osztom a *schema Pindaricumot* illető aggályokat.<sup>88</sup> Az értelmezések történetéből kiderült, hogy a κνίζειν-nek tulajdonított hamis jelentés egybeforrva azzal a dogmával, hogy a schémától ildomos tartózkodni, nehézkes szintaktikai megoldáshoz vezetett: a ὁπόσαι δαπάναι szövegidegen kiegészítéséhez, a tagadószo hibás vonatkoztatásához, ennek eredményeként pedig az előző másfél sorral és a perfektummal való kapcsolat széttördeléséhez. A vájt fülűek jól érzékelték, hogy az οὔτοι τετύφλωται [...], οὐδ' kötés nem két állítmányt és állítást kapcsol össze, hanem ugyanahhoz az állítmányhoz és állításhoz két alanyt fűz hozzá.<sup>89</sup> A τετύφλω(ν)ται (ti. δαπάναι) kiegészítés tehát merő óvatosság, hiszen maga a kapcsolás *módja* vonzza a második állítást a főigéhez.

Az I. 5. 56–58.-at tehát így olvasom: *nem vak a férfiak nagy fáradozása, sem pedig azok a költségek, amelyek felkeltették a remények tekintetét. Azaz: Nec labor ingens occaecatus est, nec tot sumptus, qui aciem sperum excitaverunt.*

Hátralévő feladatunk a *remények tekintete* metaforát az óda szűkebb és tágabb összefüggésében kifejteni, s helyét Pindaros költői világában megjelölni.

<sup>87</sup> Megfontolandó PAVESE 1968, 429. álláspontja hogy a ζ alkalmasint alkothat *positio debilit.* Olyan metrikai tekintély, mint KORZENIEWSKI 1982, 213. 6. jegyz. azonban elképzelhetőnek tartja a szabálytalan responziót.

<sup>88</sup> A schémát szövegromlásra magyarázó nézetek (vö. BENEDICTUS 1620, 717. és DODDS 1963<sup>2</sup>, 238. ad 1350.) vakmerősége, hogy az egységes hagyománnyal szállnak vitába. Öt hely is tanúsítja (O. 11. 4. skk.; P. 4. 57. [vö. BRASWELL 1988, 139. ad locum], 246., P. 9. 32. és P. 10. 71. sk.) és a scholionok is tudnak a pindarosi egyeztetés sajátosságairól (vö. I. 344. ad O. 11. 5. és II. 253., 110b ad P. 10. 71. sk.). A dithyrambosok több példát is szolgáltatnak (*fr.* 70b 8. sk.: κατάρχει ~ ρόμβοι, 12. sk.: στοναχαί / μανίαι τ' ἀλαλαί ~ ὀρίνεται valamint 75. 16. sk.: βάλλεται ~ ἴων φόβαι, 18.: ἀχεῖ ~ ὁμοφαί és 19.: οἰχνεῖ ~ χοροί). A magyarázat talán az, hogy a többes szám *gyűjtőfogalomként* egyes számot vonz. Vö. WILPERT 1878, 27.: *Singuli [...] sumptus ad unum finem spectantes in unum quasi sumptum ita coniuncti poetae visi sunt, ut verbum singulare adhibuerit.* Nem tudom azonban elfogadni, hogy az ἐλπίδων-τ ἀπό κοινοῦ-ként a δαπάναι-hoz és az ὀπιν-  
hoz egyformán tartozónak véli. HAYDON 1890, 192. és HUMMEL 1993, 57. skk. (§ 43–51) újra kétségbe vonják a schémát mint önálló nyelv(tan)i kategóriát. A szerkezet szerintük minden esetben különböző stilisztikai-szintaktikai sajátosságokkal magyarázható. Az I. 5. vitatott helyét azonban érthetetlen módon egyikük sem tárgyalja.

<sup>89</sup> Vö. GIANOTTI 1970, 406. 4. jegyz. és KORZENIEWSKI 1972, 212.

## A remények tekintete

A fenti értelmezés olyan erőteljes képet eredményez, mely az emberi reményekről kialakított pindarosi szemléletből érthető meg.

Az ἐλπίς ama hatóerő, mely az önmagát megpróbáló ember sikerénél bá-báskodik: önbizalmat adva segédkezet nyújt a versenyzőnek, hogy belső és külső értékeit, az ἀρετή-t és a πλοῦτος-t tettekre váltsa, azaz πόνος és δαπάνη mozgósításával elérje azt, amiben reménykedett. Az ἐλπίς tehát egyszerre *archéja* és *telosa* az emberi törekvésnek. A jövő és a beteljesülés maga azonban θεῶν ἐπὶ γούνασι κεῖται, így az ember reményeivel, melyek a távol lehetőségeit fürkészik, az emberi előrelátás határaiba, az érc égboltozat merev felületébe ütközik.<sup>90</sup> Kisebbsz veszélyt – ám mégiscsak veszteséget – jelent, ha a bizonytalan végkimenetel előtt a remény szerényebb becsvágyat táplál, mint ami az égietől megadtna neki.<sup>91</sup> Ez azonban ritkán történik így. Az ἐλπίς a halandót jobbra magasbra törni készíti, mint amit elérnie rendeltetett, s a magasból való bukás halálos.<sup>92</sup>

Mindazonáltal tartsuk távol azt a tévképzetet, hogy a remény negatív szereplő Pindaros erkölcsi-költői rendszerében.<sup>93</sup> Mint közvetítő születésénél fogva kétarcú, s hogy melyiket mutatja, azt csak a kiszabott végkifejlet fedi fel utólag. Hogy azonban nem eleve gonosz hajtóerő, világosan jelzi, hogy – amennyiben mégis annak bizonyul – e minősége mintegy akcidenziaként valamely pejoratív jelző révén külön megnevezésre szorul.<sup>94</sup>

Az ἐλπίς hatáskörét, erényeit és túlkapásait négy hely világítja meg. A *P. 1.* 82.-ben: ἀπὸ γὰρ κόρος ἀμβλῦναι / αἰανὴς ταχείας ἐλπίδας<sup>95</sup> jelentése sajtós, amennyiben nem a győztes győzelembe vetett, hanem a hallgatóság in-

<sup>90</sup> Vö. *P. 10.* 27. és *N. 6.* 2. skk. Lásd még STROHM 1944, 64. és 79.

<sup>91</sup> Vö. *N. 11.* 22. sk. és 30. skk.

<sup>92</sup> Vö. *I. 7.* 43. skk. és Aischyl. *Hik.* 96. sk.

<sup>93</sup> Így STROHM 1944, 78., KRAUSE 1976, 124., NISITICH 1977, 251. skk., VERDENIUS 1987, 95. és újabban SILK 2007, 185. ad *O. 12.* 6. Helyesen CALOGERO 1925, 303.

<sup>94</sup> Vö. *O. 12.* 6. (ψεῦδι μεταμῶνια τάμνοισαι); *P. 3.* 23. (ἀκράντοις); *N. 8.* 45. (κενεᾶν), *N. 11.* 22. (ὀκνηρότεραι), 45. sk. (ἀναιδεῖ); *I. 2.* 43. (φθονεραί), *I. 7.* 36. (ἐσχάταις) és *fr.* 10. (ἀθανάταις), míg jelző nélkül mindig semleges (vö. *O. 13.* 83.; *P. 2.* 49., *P. 3.* 111.). A gyümölcsöző remény kifejezésére pozitív jelzőt találunk, vö. *P. 4.* 201. (ἡδεῖας), *P. 8.* 89. (μεγάλας); *N. 1.* 32. (κοιναί); *I. 8.* 15a (ἀγαθάν) és *fr.* 214. 1. (γλυκεῖα, γηροτρόφος). VERDENIUS 1987, 95. ad *O. 12.* 6. és SCHMID-STÄHLIN 1929, I. 1. 588. 5. jegyz. tévedése, hogy a negatív jelzős szerkezetet a remény alapértelmezésének, a pozitív példákat kivételnek tekintik.

<sup>95</sup> HEYNE 1773, 113. ad 161. még ἀπάδης-t olvasott és azt a παρὰ-*ból* (= παρὰ τὴν ἡπίδα) magyarázta. Így azonban nem érteni a jelzőt. Érdekes látni a HEYNE 1798. I. 203. ad locum által

tellektuális reményeiről van szó. A költő rövidsége és visszafogottságra inti magát, nehogy unalom fogja el a gyors beteljesülésre váró reményeket.<sup>96</sup> Az ἐλπίς ezúttal nem az isteni elrendeléssel, hanem az emberi befogadóképesség határaival találja magát szembe. A remény így nem más, mint az ember figyelme és kitartása. A ταχείας jelzővel Pindaros a reményeket leginkább sebes, de hamar ellankadó futókként látta.<sup>97</sup> Az ἀμβλύνει ige is ráerősít erre: mintegy a szaladó inainak elgyengülését, elfásulását érzékelteti. Hasonlóan a mozgás képzetköre idéződik fel a N. 11.-ben:

ἀλλ' ἔμπαν μεγαλανορίας ἐμβαίνομεν  
 ἔργα τε πολλὰ μενοινῶντες· δέδεται γὰρ ἀναιδεῖ  
 ἐλπίδι γυῖα· προμαθείας δ' ἀπόκειται ῥοαί.  
 (44–46.)

Az első sor igéje (ἐμβαίνομεν) azonnal megalapozza a kinetikus szemléletet. A nagyozolás oka az, hogy az ἀναιδής remény teljesen igézete alatt tartja a tagokat. A δέδεται egyszerre jelent megköötöttséget és – éppen ebből a korlátozottságból eredő – mozgékonytságot.<sup>98</sup> Hiába azonban minden erőfeszítés: véljen bár szaladni, az ember valójában ki van pányvázva. Tantalos módjára soha sem jut el az előrelátás *híves patakjára*.<sup>99</sup>

A két részletben a remény a mozgás – bénaság, szabadság – lekötözöttség összefüggésében jelent meg. A most következő két újabb passzus más szemléletet tükröz, mely közelebb visz az 5. isthmosi óda képéhez. A P. 3.-ban Pindaros az olyat kárhoztatja, ὅστις αἰσχύνων ἐπιχώρια παπταίνει τὰ πρόσω, / μεταμώνια θηρεύων ἀκράντοις ἐλπίσιν (22. sk.). A közelit és távolit itt nem a furge láb, hanem az átható tekintet hidalja át. Ez pedig nem ismer korlátokat: teljesülhetetlen remények hatása alatt hiú vágyakat kergetve sandít a távolba. Az ilyen remény pusztulásra van ítélve, akárcsak a N. 11.-ben. De bizalomra intésként és jeléül annak, hogy az istenek előtt nincs túl magas várakozás,

felidézett javítási kísérletet (ὀπιδας = *provida cura*) és az etimológiai magyarázatot: παρὰ τὸ ἀπό, τούτεστι ἀπώθεν, ἰδεῖν, mely az ὅπως ἐλπίδων-nal rokon szemléletű képet próbál megalapozni.

<sup>96</sup> Vö. BUNDY 1962, II. 75.

<sup>97</sup> MEZGER 1880, 82. ad locum a repülésre gondol: *die leidige Übersättigung lähmt der Erwartungen Flug*, amit azonban az ige (ἐμβαίνομεν) nem támogat.

<sup>98</sup> VERDENIUS 1988, 114. ad locum idézte helyek (P. 3. 54. és P. 4. 71.) csak hozzátétőlegesen érzékeltetik a kép erőteljességét.

<sup>99</sup> SANDYS 1919, 433. látással való elérhetetlenségre gondol: *the tides of foreknowledge lie far away from our sight*. Ez azonban nem illik a mozgással (γυῖα, δέδεται) telített összképbe.

végző tanulságként ez áll: εἰ δέ μοι πλοῦτον θεὸς ἄβρὸν ὀρέξαι, / ἐλπίδ' ἔχω κλέος εὐρέσθαι κεν ὑψηλὸν πρόσω (110. sk.). A *protasis* és a teljes gondolat főhangsúlyú szava a θεός: ő az, aki mégoly távolba révedő vágyakat is messze híres dicsőséghez juttat.<sup>100</sup>

Az ἐλπίς látással való rokonsága azért különösen szemléletes, mert ez fejezi ki legjobban a remény délibábos kettősségét, hogy egyszerre ad világos és csalfa, közelinek tetsző, valójában távoli érzéleteket. Mivel azt látja, amit látni akar, éleslátása gyakran vakságnak bizonyul.<sup>101</sup> A 12. olympiai ódában az ember és tévképzetei a vers első felében megidézett Tyché biztos fellépésével állnak ellentétben. Pindaros még nem ismeri a vak sorsistennőt, a rövidlátás nem az istené, hanem az emberé.<sup>102</sup> Jóllehet Tyché célzatai beláthatatlanok az ember számára, mégis biztos cél felé tartanak.<sup>103</sup> Ezzel szemben

πόλλ' ἄνω, τὰ δ' αὖ κάτω  
ψεῦδι μεταμώνια τάμνοισαι κυλίνδοντ' ἐλπίδες·

σύμβολον δ' οὐ πώ τις ἐπιχρονίων  
πιστὸν ἄμφι πρᾶξιος ἐσσομένης εὖρεν θεόθεν·  
τῶν δὲ μελλόντων τετύφλωνται φραδαί.

(6–9.)

A kép a tenger és a hajózás világát idézi. A remények tengerjáró hajókkal azonosulnak, melyek a hullámverésben bukdácsolnak fel és alá.<sup>104</sup> Az ember képtelen felismerni az isten által kiszabott utat. Míg a Tyché által irányított hajókat biztos kéz vezeti (κυβερνῶνται: 3.), a remények hajói kiszámíthatatlan pályán hanyódnak (κυλίνδονται) a nyílt vízen.<sup>105</sup> A θεόθεν és a Τύχα (2.) metrikai

<sup>100</sup> A πρόσω jelentőségteljesen ismétlődik a 22. sorból (vö. YOUNG 1968, 61. sk.), ám az ottani jelentéshez képest új, időre vonatkozó tartalommal (így GILDERSLEEVE 1890, 277. ad locum és BURTON 1962, 89.): a messze kalandozó tekintet célpontja helyett az isten sokáig fennmaradó hímnével kárpótol.

<sup>101</sup> NISETICH 1977, 251. joggal utal az ἐλπίς tövének rokonságára a *velle* és a *voluptas* szavakkal. Az isteni tisztánlátás és az emberi vakság ellentétéhez vö. uő 1977, 239. sk.

<sup>102</sup> Helyesen STROHM 1944, 18.: *Keineswegs [...] geht es hier um die Sinnlosigkeit des Weltregiments, sondern um die Beschränktheit der menschlichen γνώμη*.

<sup>103</sup> Így PÉRON 1979a, 132.

<sup>104</sup> A hajós képnyelvre már a scholionok felfigyeltek (vö. I. 351. ad 8.). Az ἐλπίδες-t magukkal a hajókkal azonosítja HEYNE 1798, I. 152. és VERDENIUS 1987, 94. ad 6a.

<sup>105</sup> Vö. PÉRON 1974a, 127. sk. és NISETICH 1977, 240.

megfeleltetése<sup>106</sup> a vers fő gondolatát, az isteni rend és az emberi számítás szembenállását fejezi ki.<sup>107</sup> Az ember útja, bár valahova tart és a halandó látni véli a célt, valójában a bizonytalanság hullámvölgye, a látás pedig nem-látás.<sup>108</sup> A vakság motívumának belépését a tenger képzetkörébe elsősorban az indokolja, hogy a görög hajók orrára szemet festettek.<sup>109</sup> A remények hajójának szeme (~ φραδαί, a sor végén, akárcsak az ἐλπίδες) azonban vak (τετύφλωνται). A φραδαί ugyanakkor nemcsak a festett hajószemmel, hanem a hajót irányító kormányos tekintetével is kapcsolatba vonható. A sorok ilyenformán a *fr*: 214. szemléletének tükörképét adják.<sup>110</sup>

γλυκεῖα οἱ καρδίαν  
 ἀτάλλοισα γηροτρόφος συναορεῖ  
 Ἐλπίς, ἃ μάλιστα θνατῶν πολύστροφον γνῶμαν κυβερνᾷ.  
 (1–3.)

Míg itt a Remény a kormányos, aki az emberek gondolatának (γνῶμαν) kósza (πολύστροφον ~ κυλινδωνται) hajóját irányítja (κυβερνᾷ), addig az *O*. 12.-ben a remény a hajó (κυλινδοντ' ἐλπίδες), melyet az ember vak gondolata (φραδαί ~ γνῶμαν) kormányoz.

Az Ἐλπίς – φραδαί egyforma vaksága az a szemléleti alap, mely segít megérteni az isthmosi óda reményeinek ugyanebben a képrendszerben építkező, csak éppen szerencsés végkimenetelő ábrázolását. Nem vak ugyanis anynyi fáradság és kiadás, amelyek felserkentették a remények tekintetét. A hely a teljes agonisztikus folyamat sűrített megfogalmazása: eleinte csak a puszta remény fogan meg az emberben. Ez tettekre ösztönzi, a testi, szellemi és anyagi áldozatok gyarapodása pedig az eddig csak szendergő reményt is felébreszti,

<sup>106</sup> Így NISÉTICH 1977, 238., jöllehet őt ez más következtetések megfogalmazására indítja.

<sup>107</sup> STROHM 1944, 18. skk. szépen domborítja ki ezt az összefüggést. WILAMOWITZ 1922, 306. ἐπιτυχάνειν-ből származtatott Tychéje esetlegessége miatt nem pindarosi.

<sup>108</sup> A remény és a vakság kapcsolatához vö. BECKER 1940, 46. és PÉRON 1974a, 130. A φραδαί látási érzékként való felfogásához vö. VERDENIUS 1987, 96. ad 9. és LACHNIT 1965, 43. Másként SILK 2007, 187. ad locum (*advice or instructions obtained from a god*), ám a scholion egy szó jelentését illetően megbízható forrás (I. 352. ad 13: γνώσεις). Tyché Ζεὺς Ἐλευθέριος lányaként való invokációjának és a vers gnómius tartalmának ad történelmi hátteret BARRETT 1973 rendkívüli tanulmánya (28. skk.).

<sup>109</sup> Vö. Aischyl. *Hik*. 716. és MALTEN 1961, 54.

<sup>110</sup> BECKER 1940, 45., PÉRON 1974a, 138. és NISÉTICH 1977, 248. sk. szintén utalnak a két hely hasonlóságára, ám a szemlélet megfordulását és annak jelentőségét nem tárgyalják. A megfogalmazáshoz vö. még *P*. 5. 122. sk.: Διὸς [...] νόος [...] κυβερνᾷ / δαίμον' ἀνδρῶν.

szinte kötelezi, hogy a ráfordításokkal arányos célokat szemeljen ki, s ha az istenek is úgy akarják, ezek az erőfeszítések gyümölcsöt hoznak, és nem lesznek vakok.<sup>111</sup> A bonyolult képi és gondolati rendszer a következő vázlatban ragadható meg:

(οὔτοι) τετόφλωται

ἐλπίδων

μόχθος

δαπάναι

ὄπιν

ἔκνισ(ε)

De ha a törekvések nem vakok, honnan származik látóképességük? Vagy úgy is kérdezhetnénk: honnan sugárzik a látáshoz szükséges fény? Válaszunk: a prooimionból, pontosabban az ott megidézett Theiától. Az értelmezés kulcsa ezúttal a τετόφλωται. Különös jelentőséget a kommentárok nem tulajdonítottak neki, mert a hely optikai szemlélete nem volt nyilvánvaló. A vakság ellentéte a látás, a látás fényt feltételez, a sportolói és költői tett pedig nem vak-sötét, hanem lát(hat)ó-fényes. A τετόφλωται-nak tehát egyszerre van itt atlétikai és múzsai vonatkozása. A sportoló fáradozásai és kiadásai nem voltak hiábavalóak, a várva várt siker bekövetkezett, s így a μόχθος és δαπάνα költői megünneplése sem maradt el. Az atlétikai és költői fény azonban egyformán az isteni ragyogásra van ráutalva.

A prooimion ezért Theiának, Hélios és minden fény szülőanyjának szóló fohász.<sup>112</sup> Minden emberi ragyogás és dicsőség ennek a személyes-isteni princípiumnak a visszfénye. Ugyanakkor, mint mindenben kívül álló, nem avatkozik bele közvetlenül az események sodrába.<sup>113</sup> Ám azon erők, amelyek az ember sorsa múlik, az olymposi istenvilág Zeusszal az élén, Theia ember alakú, de emberfeletti megnyilvánulásai. A halandónak végképp meg kell elégednie

<sup>111</sup> A remények többes száma emfatikus. Kifejezi sokrétűségüket, amint valóságos szellem-seregként serénykednek. Negatív értelemben, de látási képzetkörbe kapcsolva idézi meg őket Prométheus Aischyl. *Prom.* 250.: τυφλὰς ἐν αὐτοῖς ἐλπίδας κατῴκισα. A megszemélyesítés kiemelése nagybetűs írásmóddal csak külsődleges jelzés. Maga a *kép* nem enged meg más látásmódot, csak a személyeset. Vö. RUBBERG 1970, 270.

<sup>112</sup> A következők talán megerősítik WILAMOWITZ 1922, 201. felfogását, aki Pindaros és a görög vallásosság legmélyebben átértett vallomását látja a sorokban. Feltűnő a hasonlóság az *O.* 12. felütésével: ott σῶτεῖρα Τύχα-*t* idézi meg mint a tengeri hajókat, a szárazföldi csatákat és az emberi tanácskozásokat kormányzó nagyságot. Vö. PÉRON 1974a, 125., 5. jegyz.

<sup>113</sup> Vö. BREMER 1975, 90. skk. és WILAMOWITZ 1922, 203. Tevékeny kívülállósága is Tychével rokonítja.

a dicsőséggel, ne akarjon Zeus lenni,<sup>114</sup> θνατὰ θνατοῖσι πρέπει (16.) – hangzik el az első epódos hangsúlyos helyén.<sup>115</sup> Az egen túli égből az Olympos érintésével lehajló ívben érünk tehát földet az *agónok* világában.

Ezzel veszi kezdetét a *laudatio*. Az istenek kegye, jelenléte és része a dicsőségben újra és újra megerősítést nyer: ha az út ragyogó, akkor istenadta tettek miatt az (23.). A hősök seregszemléjében, akik hírnevüket szintén csakis Zeusnak köszönhetik (Διὸς ἔκαστι: 29.), az Oineidák és Iolaos után csupa félis-ten vonul fel előttünk.<sup>116</sup> Amikor pedig Aigina legderejobb fiára, a trójai hősré kerül a sor, a Múzsza-fogat ismét elemelkedik a földtől (πεδόθεν: 38.). Szülőttei révén Aigina nem csupán szembeötlő földdarab (διαπρεπῆς νῆσος: 44.), hanem valóságos fénylő, égbe nőző torony. A vers második fele tehát ugyanazt az emelkedő görbét követi, amelyet az első két strófa leszálló ívben megrajzolt.

Hogy pedig ismét Theia ragyogásának közvetlen közelébe értünk, jelzi az utolsó triász első sorában elhangzó legsziporkázóbb érdem: Salamis (49.). Ha a 4. skk. sorok megosztották a véleményt az ott leírt tengeri és szárazföldi csaták valódi vagy csak sportból űzött jellegét illetően,<sup>117</sup> azt hiszem, a salamis-i csata említése és a Theiától ékesített tettek párhuzama<sup>118</sup> eldöntheti a kérdést: A valódi küzdelmek, ugyanúgy, mint az atlétikai megmérettetések, egyaránt Theia fennhatósága alá tartoznak.<sup>119</sup> Ami azonban a szigetlakóknak és egész Hellásnak ragyogás, az az ellenség számára istencsapás, Διὸς ὄμβρος és χαλαζαίεις φόνος (49. sk.) volt. A szerepek könnyen megfordulhatnak, győztesekből válhatnak vesztesek, ezért helyén való a halk visszafogottság, mert csak Zeus hatalma korlátlan: Ζεὺς τὰ τε καὶ τὰ νέμει, / Ζεὺς ὁ πάντων κύριος (52. sk., újfent az antistrófa hangsúlyos helyén).<sup>120</sup>

<sup>114</sup> Vö. O. 5. 24.

<sup>115</sup> Vö. KORZENIEWSKI 1972, 207. skk.

<sup>116</sup> A hősöket sorjázó *priamola* más példáihoz lásd N. 4. 46. skk., N. 10. 4. skk. és I. 7. 8. skk. A *praeteritió*nak nemcsak logikai, de érzelmi vonulata is van. Zeneileg ma ezt a *crescendo* fejezné ki. Kérdés, hogy Pindaros ismerte és alkalmazta-e ezt a zenei kifejezési formát. A fokozás mindenestre az *emelkedés* érzetét kelti. Vö. RACE 1982a, 8. 26. jegyz. 20. és 24. BUNDY 1962, II. passim (különösképpen 56. sk.) a *crescendo* fogalmát metaforikus-retorikai értelemben alkalmazza.

<sup>117</sup> A régiek (vö. HEYNE 1798, I. 619. és DISSEN II. 1821 2., 513. ad locum) még kivétel nélkül éles csatára gondoltak földön és vízen. Kritika FARNELL 1932, II. 364. ad locum részéről. THUMMER 1968/1969, II. 87. ad locum visszatér a kiinduló szemlélethez. FINLEY 1958, 131. 12. jegyz. a harc- és játékbeli győzelem dicsőfényének közösségét emeli ki.

<sup>118</sup> Vö. DISSEN 1821, II. 2., 515., DUCHEMIN 1970, 287. és BOWRA 1964, 183.

<sup>119</sup> Így rögtön adva van a WÜST 1967, 243. által hiányolt egység harci és sportbéli *areté* között.

<sup>120</sup> Vö. WILAMOWITZ 1922, 204. A gnómát többnek érzem a végtelen felsorolást rövidre záró megszakításnál (így BUNDY 1962, II. 74. 100. jegyz. és RACE 1983, 116. sk.).

Ha a költő mégsem riad vissza a dicsőítéstől (53. skk.), akkor csak annak tudatában, hogy az ember erőfeszítései az istennek köszönhetően nem bizonyultak vaknak. Finom megfelelést vélek felfedezni a prooimionbeli harci, valamint sportteljesítmények és a μόχος között egyfelől, a nagy hatalmú arany (μεγασχηνή [...] χρυσόν: 2. sk.) és a δαπάναι között másfelől. A tetet hatékonysággal, a nemesfémét értékkel egyaránt az istenanya ruhazza fel. A fény tehát végső soron felülről, az istenektől származik, akiknek ragyogását Pindaros Theia alakjába sűríti.<sup>121</sup> Tőle hull a győztes tette, hogy ne maradjon hatástalan, és a költői tette, hogy megvilágítsa a győztesét.

A fény hiányának bénító hatását festik a 9. paian (= fr: 52k) bevezető sorai is, mely a Kr. e. 463-ban bekövetkezett napfogyatkozást idézi:<sup>122</sup>

Ἄκτις Ἀελίου, τί πολύσκοπε μήσσαι,  
ὦ μᾶτερ ὁμμάτων, ἄστρον ὑπέρτατον  
ἐν ἡμέρᾳ κλεπτόμενον; <τί δ'> ἔθηκας ἀμάχανον  
ἰσχύν <τ'> ἀνδράσι καὶ σοφίας ὁδόν,  
ἐπίσκοτον ἀτραπὸν ἐσσυμένα;

(1–5.)

Az ἀνδράσιν megszokott módon két emberi életutat jelöl: az erővel győzelmeskedő versenyzőt és a bölcsességben kitűnő költőt.<sup>123</sup> A fény itt nem metaforikus, hanem valódi: a Nap ragyogása, mely lehetővé teszi, hogy a földi szemek is fényt bocsássanak ki, azaz lássanak. Így lesz a Nap sugara az emberi szem édesanyja,<sup>124</sup> melytől a sportoló és a költő boldogulása függ. A nagyszerű dal ugyanis a nagyszerű tette, s mindkettő az isteni kegyre van utalva.<sup>125</sup> Fény hiányában tétlen az atléta és tárgyaltan a költő,<sup>126</sup> mert mind a ketten vakok.

E kettős vonatkozás jobb megértéséhez segíthet hozzá az is, ha az imát

<sup>121</sup> A prooimion és a középpontban álló sorok kapcsolatát helyesen ismeri fel NORWOOD 1956<sup>2</sup>, 194. és PRIVITERA 1982, 78.

<sup>122</sup> BURNETT 2005, 93. valószínűleg tartja, hogy az 5. isthmosi óda prooimionja is egy napfogyatkozás (Kr. e. 478.) hatása alatt született.

<sup>123</sup> Ezért téves WILAMOWITZ 1922, 39. meglátása, hogy az erőt és bölcsességet minden megkülönböztetés nélkül az emberre *per se* értse: *Angesichts der unbegreiflichen Störung in der Natur fühlt der Mensch die Ohnmacht seiner Leiblichkeit und seines beschränkten Verstandes*.

<sup>124</sup> VÖ. MALTEN 1961, 43.

<sup>125</sup> Így BECKER 1937, 67. 49. jegyz. Ld. még GUNDERT 1935, 76., GIANOTTI 1975, 82 és BREMER 1976, 309. Az isten fényadó képességéhez általában vö. fr: 108b 1. skk.

<sup>126</sup> Így DÖNT, E. 1985, 113.



Aias hasonló helyzetben – bénító fénytelenségben – elhangzó fohásza mellé helyezzük, melyet a hős intéz Zeushoz, az égi fény atyjához a csata sűrűjében, hogy eloszlassa a sötétséget.<sup>127</sup> Pseudo-Longinos a jelenethez fűzött magyarázatában pontosan felismeri a fény jelentőségét a harci összefüggésben, s így nemcsak Homéros, de a paian idézett sorainak kommentárjaként is olvasható.<sup>128</sup> A hadi és atlétikai erény kapcsolatát Pindaros is megteremti, amint azt a prooimion és Salamis kapcsán láttuk. A költő a görög hős rémületét bemutató homérosi jelenetet veszi alapul, viszi át a kortárs eseményre, s teszi meg a görög ember fény utáni vágyának általános kifejezésévé, miközben a hősi-atlétikai kibontakozás mellett a költői újjászületést is odafentről várja. Theia személyében e kozmikus fény emelkedik teológiai magasságokba.<sup>129</sup>

A remények tekintete és az οὔτοι τετύφλωται – ahogy a fenti vázlat is mutatta – képi-gondolati megfelelésben állnak egymással. Az emberi áldozatok serkenthetik és élesíthetik ugyan a remények tekintetét, a látás vagy a vakság, siker vagy kudarc azonban végső soron az isten adománya. Ilyen összefüggésben mellékes, hogy a Theia nevet a θεά vagy θεῖον szóra vezettjük vissza.<sup>130</sup> Különös figyelmet érdemel azonban, hogy a scholion Hélios mellett Eróst és Elpist is Theia szülöttei között tartja számon. A forrás ismeretlen, ám a szemlélet világos: a látás közös és egyaránt felfokozott képessége a Napnak, a Szelelemnek és a Reménynek.<sup>131</sup> A világot mindhárom fény-anyjától kapja. Ezt az összefüggést látjuk a scholiasta által rokonsági viszonyra, Pindaros által képi síkra emelve.

<sup>127</sup> P 645. skk., melyet MUGLER 1960, 58. sk. találóan a görög lélek *de profundis*-imájának nevez. Zeus és az αἰθήρη kapcsolatához vö. Sol. fr: 1. 18. skk. G–P. Kleantés Zeus-himnusza a tudatlanság elosztatására vonatkoztatva sztoikus értelmezést ad a jelenetnek (34. sk.).

<sup>128</sup> Ps.-Longin. 9. 10.: "Εστιν ὡς ἀληθῶς τὸ πάθος Αἴαντος, οὐ γὰρ ζῆν εὐχεται (...), ἀλλ' ἐπειδὴ ἐν ἀπράκτῳ σκότει τὴν ἀνδρείαν εἰς οὐδὲν γενναῖον εἶχε διαθέσθαι, διὰ ταῦτ' ἀγανακτῶν ὅτι πρὸς τὴν μάχην ἀργεῖ, φῶς ὅτι τάχιστα αἰτεῖται, ὡς πάντως τῆς ἀρετῆς εὐρήσων ἐντάφιον ἄξιον, κἂν αὐτῷ Ζεὺς ἀντιτάττηται. A sötétség jelzője (ἀπράκτω) a pindarosi ἀμάχανον-nak feleltethető meg.

<sup>129</sup> Plátón eszméjének közelségét érzi FRÄNKEL 1970, 258., valamint uő 1962, 552. sk., WÜST 1967, 240., KORZENIEWSKI 1972, 214. és BREMER 1975, 93. skk. Az οὔτοι τετύφλωται atlétikai és műzsai vonatkozású metaforikus fényéhez hasonlóan – szemben a 9. paian valódi fényével – a Charisok szemének sugara ragyogja be a költő útját a P: 9. 89a. sk.-ben.

<sup>130</sup> Az előbbi szorgalmazza a scholiasta (III. 242. ad 1b), az utóbbira gondol GUNDERT 1935, 11., WÜST 1967, 232. ad locum és BREMER 1975, 86., valamint uő 1976, 256. sk.

<sup>131</sup> Σ III. 242. ad 1b: Θείας γενααλογουσι τὸν Ἥλιον διὰ τὸ τῆς θεᾶς καὶ ὕψεως ἡμῖν αἰτιον εἶναι, ὁμῶντως τῷ περὶ τὴν ὕψιν πάθει, καθὰ καὶ τὸ Ἔρωτα καὶ τὴν Ἐλπίδα. Eróst és Elpis viszonyát elemzi Thukyd. 3. 45. 5.

# FÉNY ÉS SÖTÉTSÉG

## Olympia 2. avagy Pindarus allegoricus

Thérón, a szicíliai Akragas ura előkelő családból származott. Vonalát egészen a thébai Kadmosig vezette vissza, s felmenői között volt az a Télemachos, aki Phalaris rémuralmának vetett véget. Jómaga Himera tyrannosát, Terilllost üzte el, s aratott a város mellett Gelón és Hierón szövetségeseként győzelmet a karthagóiak felett éppen a salamisi csata évében (Kr. e. 480). Hamarosan azonban viszály és ellenségeség érlelődött számára. Lánya, Damareté, aki korábban Gelón hitvese volt, annak halála után (Kr. e. 478) Polyzaloszhoz, Hierón öccséhez ment feleségül, akit azonban bátyja népszerűségéért és hadi sikereiért meggyűlölt. Polyzalos jobbnak látta Thérónhoz, apósához és vejéhez menekülni, aki így maga is Hierón ellenfelévé vált. Mindeközben a himeraiak, megelégedlően Thérón fia, Thrasydaios tyrannisát, Kapys és Hippokratés vezetésével átálltak Hierónhoz, aki ekkorra már a döntő ütközetre készült Gela mellett. Az összecsapást azonban a hagyomány szerint Simónidés bölcs közvetítéssel megakadályozta, s végül a békekötést is kieszközölte. Ennek zálogául Hierón Xenokratés lányát, Thérón unokahúgát vette el nőül.<sup>1</sup> Ugyanezen év nyarán (Kr. e. 476) győzött Thérón négyfogatú lovas kocsija Olympiában – a legsötétebb veszély után a legfényesebb diadal, melyet Pindaros örökített meg két győzelmi ódával, a 2. és 3. olympiaival.

Nem egyedülálló jelenség, hogy a költő két különböző epinikiont szentel ugyanazon győzelem emlékére. Megteszi ezt magánszemély számára is a 10. és 11. olympiai ódával, de kiváltképpen uralkodó győzelme esetén. E bőkezűség feltételezhetően nemcsak a megrendelő anyagi lehetőségein múlik, hanem azon is, hogy míg a köznépi győzteseknek szóló mondanivaló csakis személyes lehet, a hatalmasok dicsérete megenged egy tágabb, az udvari közönségnek és egy szűkebb, az uralkodónak személyesen címzett üzenetet. Legalábbis erre enged következtetni a 4. és 5. pythói óda, melyek közül az utóbbi nemcsak

<sup>1</sup> Az eseményekhez vö. Σ I. 68. skk. ad 29. Újkori összefoglalásukat ld. DISSEN 1847, II. 27., MEZGER 1880, 151. sk. és GILDERSLEEVE 1890, 140. sk. kommentárjában.

Arkesilasnak, hanem egész Kyrénének szól, az előbbi az epilógusban elhelyezett kérelemmel közvetlenül a címzetthez folyamodik.

*Communis opiniónak* számít, hogy a kyrénéi herceg pythói fogathajtó győzelmére íródott epinikion-pár mintájára a harmadik olympiai ódából közösségi, a másodikból személyes üzenetet olvassunk ki.<sup>2</sup> A harmadik az olympiai játékok eredetével, a távoli múlttal, a második a jók és rosszak túlvilági sorával, az öregedő Thérón számára közeli jövővel foglalkozik. A túlvilágleírás szerkezete és helye az óda egészében mindazonáltal máig a Pindaros-kutatás egyik legvitatottabb kérdése.

Értekezésem befejező fejezetében kissé kitágítom a vizsgálódás körét: a középpontban a szem és tekintet motívumához szorosan kapcsolódó fény és sötétség ábrázolása és metaforikus jelentése fog állni. A második olympiai óda 61–62. sorában az igazaknak kijutó alvilági nappalról és éjszakáról olvasunk. De mi a szerepe a fény és sötétség motívumának a túlvilágleírásban, s a túlvilágleírásnak a költemény egészében? A válaszhoz a teljes óda vizsgálata szükséges.

A verset indító kérdés: τίνα θεόν, τίν' ἥρωα, τίνα δ' ἄνδρα κελαδήσομεν (2.) a választási kényszer ürügyén mindjárt a játékok három vonatkozására is rávilágít: a kultikusra, a mitikusra és az enkómiasztikusra. A hármasság önmagában is utal az első olympiai óda prooimionjának vizére, aranyára és Napjára.<sup>3</sup> A priamola rövidített formában a 3. olympiai óda végén köszön vissza (42. skk.). Ahogy Hierón Thérónnal, úgy verseng Pindaros önmagával.<sup>4</sup> Zeus, Héraklés és Thérón neve a következőkben *praeteritio*-szerűen hangzik el, hogy a felsorolás Thérón személyénél állapodhasson meg, akit ismét hármas minőségben dicsőít: mint a ξένοϋ-okon függő igazságos szempárt, mint Akragas védelmezőjét s mint ősei büszkeségét.

A neves atyák említése a történelmi múltba visz vissza. Most az ő fáradozásairól (καμόντες: 8.) hallunk, ahogy a peloponnészoszi származású rhodosiak és a hozzájuk csatlakozó krétaiak először Gelát, majd Akragast alapították meg.<sup>5</sup> Kiszabott sorsuk gazdagságot és áldást adott velük született erényeik

<sup>2</sup> Így BURTON 1962, 137. és ROBBINS 1984, 219. A két pythói ódára való utalás nélkül hasonló különbséget lát WILAMOWITZ 1922, 240., NORWOOD 1956<sup>2</sup>, 130., BOWRA 1964, 120. és LEEUWEN 1964, I. 5. Feltételezhetően hasonló viszony áll fent az 1. és 2. pythói óda között, de a részletek ismeretlenek.

<sup>3</sup> Így FINLEY 1955, 62. A hármasság képzetéhez vö. MEZGER 1880, 157. és GILDERSLEEVE 1890, 142. és 143. ad locum.

<sup>4</sup> Vö. HERMANN 1835, 68.

<sup>5</sup> Thérón és elődei valódi megpróbáltatásaira s ennek gnómius általánosítására alapozza

mellé.<sup>6</sup> Az αἰὼν μόρσιμος (10.) most Thérón életében munkál tovább, aki fáradozásait hasonlóan erényekkel ékesített gazdagsággal (πλοῦτος ἀρεταῖς δεδοιδαλμένος: 53.) koronázza meg, melynek az olympiai győzelem legfényesebb bizonyítéka. Olympiának, az olympiai játékoknak és az Olymposnak azonban egyformán Zeus az ura,<sup>7</sup> így tehát őt kell kérni, hogy a jövőben is gondját viselje a földnek (12. skk.). A távoli múlt és a messzi jövő között a közeli múltban, közvetlenül a győzelmi pillanat előtt azonban olyan tettek-események sorakoznak, melyek közül néhányat én δίκω, másokat παρὰ δίκων megtörténteknek kell minősítenünk (16.). A jövődő nyitva áll, és pusztán Zeuson múlik, hogy mit kever ki korsóiból. A megtörténtekeket azonban még a nagy Idő, mindenek atyja sem tudja meg nem történtté tenni.<sup>8</sup> Legfeljebb feledésbe merülhetnek, ha a sors jobbra fordul (16. skk.).<sup>9</sup> Még a makacs, vissza-visszatérő (παλίγκοτον: 20.) fájdalom is elhal a nemes öröm hatására, ὅταν θεοῦ μοῖρα πέμπη / ἀνεκὰς ὄλβον ὑψηλόν (21. sk.). A μοῖρα itt nem megszemélyesítés, hanem elvont fogalom a szó eredeti jelentésében, mellette a θεός *genitivus subjectivus*: amit az isten kimér, isten adománya.<sup>10</sup>

Hogy mit tesz a θεοῦ μοῖρα az ὄλβος-szal, és hogy milyen képet kell magunk elé képzelnünk, az sokáig nem volt világos. A gondolat, melynek szemléltetésére szolgál, egyértelmű: életünkben szomorúság keveredik boldogsággal, s amint a bánat alulmarad (δαμασθέν: 20.) az öröm fölébe (ὑψηλόν: 22.) kerül. Ezért gondolhatott Dissen a mérleg képére.<sup>11</sup> Csakhogy ott éppen a lesüllyedő oldal a nyomatékosabb, s az a győztes.<sup>12</sup> NORWOOD erre a helyre alapozná

---

a vers értelmezését PEROSA 1942, 27. skk. NISÉTICH 1988, 4. sk. joggal lát a fáradozás motívumában kettős utalást a történelmi viszontagságokra és a sportbeli erőfeszítésekre. A későbbiekben ennek az azonosításnak fontos szerepe lesz.

<sup>6</sup> CARRIÈRE 1962, 30. a πλοῦτος-t és a χάρις-t hendiadyoinba foglalná: *bienfait de la richesse*.

<sup>7</sup> Vö. HEYNE 1798, I. 27. ad locum.

<sup>8</sup> Chronos Zeusszal, Kronos fiával (Κρόνιε παῖ Πέας: 12.) áll párhuzamban mind hangalakját, mind szerepét tekintve: Mindketten képesek a jövőt meghatározni, ám Chronosnak – éppen ez az állítás lényege – nincsen teljhatalma. Kronos–Chronos megfeleltetéséhez vö. O. 10. 50 ~ 55.

<sup>9</sup> A λάθα hatása itt kedvező. Nem úgy a 7. olympiai ódában (45. sk.). A két vers további kapcsolatáról ROBBINS 1982, 303. skk., amit én még a látási szimbolikával is kiegészítenék: Hélios tanácsával (39. skk.) szemben a rhodosiak megfélemlenek (λάθας [...] νέφος: 45.) a tüzről, de végül létrejön a fény és sötét egyensúlya a felhőből (νεφέλα: 49.) szakadó aranyesőben. Vö. BARKHUISEN 1968, 32. skk.

<sup>10</sup> Ehhez az értelemhez vö. λ 292.

<sup>11</sup> DISSEN 1847 II 33. ad locum.

<sup>12</sup> Ahogy ezt SCHNEIDEWIN DISSEN könyvéhez (1847 II 33) fűzött kiegészítésében megjegyzi. Ld. még KONSTAS 2003, 64. sk. Ezért kell meghalnia Hektórnak a *kérostasia* alapján (X 210. skk.).

a vers egészének értelmezését, mely a kerék szimbólumába lenne sűrítendő.<sup>13</sup> Ez azonban túlságosan leegyszerűsítene Pindaros kifinomult történelmi teleológiáját, mely nem csak a lent és fent vonatkozását ismeri. A jó és rossz dolgokat később áramlatokhoz vagy hullámokhoz hasonlítja (33. sk.), s ezek a fent és lent szélsősége között ingadozva folyton előrehaladnak. De gondolhatunk a 12. olympiai óda hajóként ábrázolt reményeire, melyek mozgása bonyolultabb annál, hogysem az előrehaladás összefüggéséből kiszakított forgó kerék képével lenne leírható: αἵ γε μὲν ἀνδρῶν / πόλλ' ἄνω, τὰ δ' αὖ κάτω ψεύδῃ μεταμώνια τάμνοισαι κυλίδοντ' ἐλπιδες (5. sk.).<sup>14</sup> A megfelelő magyarázatot KONSTAS adta, aki az ὄλβος-ban egy halom gabonát lát, melyet az isten adománya magasra tornyoz (πέμπη [...] ὑψηλόν).<sup>15</sup> A boldogság így a jó természettel és termékenységssel lesz egyenértékű, amint azt a latin *felicitas* töve is szemlélteti.<sup>16</sup>

A gnómkus bölcsességet most a mítoszból merített példa, a thébai királylányok, Semelé és Inó sorsa szemlélteti. A történetet bevezető ἔπεται δὲ λόγος (22.) nem holmi racionális megfelelést akar felállítani, nem az általános igazság (λόγος) egyedi érvényességét szögezi le, hanem mesébe kezd: a rege követi Kadmos leányait, az emberek nem szűnnek meg arról beszélni, hogyan nyerték el boldogságukat a sokat szenvedett Kadmidák.<sup>17</sup> Semelét vilám sújtotta agyon, ám azóta az olymposiak körében él, Ino pedig a Néreisek társaságában örvend örök életnek.<sup>18</sup> A példázat hatásossága abból ered, hogy maga Thérón is a thébai királyi családtól származtatta magát.<sup>19</sup> A mítosz azonban észrevétlenül, mintegy a nagy túlviláglátomás előkészítéseként túlmegy a gnómkus eszmeifuttatás szűk, e világi keretein, és többet állít, mint amit

<sup>13</sup> NORWOOD 1956<sup>2</sup>, 132. skk. Thérón nevének kezdőbetűje, az archaikus keresztes théta is a kerék jele lenne.

<sup>14</sup> Az óda ráadásul a háttérben álló körülmények révén is közel áll a másodikhoz. A címzett, Ergotelés himeraí polgárjoga ugyanis éppen annak a letelepitési láznak köszönhető, mellyel a Hierónhoz átpártolt, majd a nagy kibékülés után megtorolt város lakosságát pótolni próbálták.

<sup>15</sup> KONSTAS 2003, 65. skk.

<sup>16</sup> A termékenység alvilági vonatkozására s így az exkurzus motívumainak megelőlegezésére utal LLOYD-JONES 1985, 251.

<sup>17</sup> A scholionok (I 71. sk.) a ἔπεται-ra két magyarázatot adnak: ἀκολουθεῖ (39ac) valamint ὁρμώζει (39b). Az utóbbit követi BOECKH 1821, II. 2., 124., DISSEN 1847, II. 34. és CHRIST 1896, 18. ad locum. Az első a helyes.

<sup>18</sup> Inó és Semelé története szerepel paradigmaként a 3. pythói ódában (96. skk.) is, ott azonban más hangsúllyal. Vö. WILAMOWITZ 1922, 245., BOWRA 1964, 120., KRAUSE 1976, 114. 3. jegyz. és ROBBINS 1990, 316.

<sup>19</sup> Vö. Σ I. 64. ad 16c és 71. ad 39a.

puszta *exemplum* minőségében kellene: az αἰεὶ (26.) és a ὅλον ἀμφὶ χρόνον (30.) jelzi, hogy ez a boldogság immár túl van az időnek alávetett, földi vonatkozásrendszeren.<sup>20</sup> Mindez a túlvilágleírást előlegezi meg.

A következő gnómius futam újfent visszaránt a bizonytalan emberi szférába.<sup>21</sup> A gnóma halandóságunkat (ἦτοι βροτῶν γε: 30.) a thébai királylányok halhatatlanságával szemben szögezi le. A halálon túliak haláltalanok, akik azonban halandók, azaz a halál még előttük áll, azok sem a végső eltávozás időpontját, sem a nap végkimenetelét nem ismerik bizonyosan. Ezzel visszatértünk a bizonytalanság gondolatához. A πείρας θανάτου (31.) és a ἡσύχιμον ἡμέρα (32.) nem ugyanazt fejezik ki különbözőképpen,<sup>22</sup> hanem a második állítás a kiszámíthatatlanság (κέκριται [...] οὗ τι: 31.) motívumát fokozza: még csak azt sem tudjuk, hogy a napot hogyan fejezzük majd be.<sup>23</sup> A fény és sötétség képzetköre itt tesz szert először jelentőségre. A halál fény és sötétség határvonala a homérosi értelemben. A választ pontot magát nem ismerjük, s hogy utána mi következik, sötétség-e vagy a földi boldogságot megszegyenítő jobb létre derülés, csak találgatjuk. A nap vége (τελευτὴ ἡμέρας) a nappali fényt választja el az éjszakai sötétől. A határ itt ismeretes, nap és éjjel váltakozása meghitt jelenség, a bizonytalanság azonban még kínzóbb. Míg a halál maga nem, csak pontos időpontja kérdéses,<sup>24</sup> teljesen tudatlanok vagyunk afelől, hogy a napok és éjszakák szabályos sora milyen változásokat érlel életünkben.<sup>25</sup> A földi élet valódi tartalma az áramlat megfoghatatlan bizonytalansága (33. sk.).

A folytatás a második mitikus példázatot készíti elő. A Moira most cselekvő, megsemmisített erő, aki az ősatyák számára (πατρώων: 35.) ösz-

<sup>20</sup> Vö. RUCK 1972, 164.

<sup>21</sup> Vö. PEROSA 1942, 35. A gondolatmenet hasonló fordulatához vö. Soph. *Ant.* 834. sk.: ἄλλὰ θεός τοι καὶ θεογεννής, / ἡμεῖς δὲ βροτοὶ καὶ θνητογενεῖς.

<sup>22</sup> A scholionok (I. 75. ad 58a ~ 58b) nem igazítanak el. A nap vége és a halál azonos HEYNE 1798, I. 30. és BOECKH 1821, II. 2., 125. ad locum számára. Vö. azonban FARNELL 1932, II. 14. ad locum.

<sup>23</sup> A fokozást felismeri THUMMER 1957, 121. skk., MÉAUTIS 1962, 71. és RUCK 1972, 164. WOODBURY 1966, 602. párhuzamosságról beszél klimax nélkül. Hasonló megfogalmazás Hartmann *Szegény Henrikében*: wir hân niht gewisses mē / wan hiute wol und morne wē / und ie ze jungest der iôt (713. skk.).

<sup>24</sup> Vö. NISETICH 1989, 40.

<sup>25</sup> Vö. *N.* 6. 6. sk. Az éjszaka nevével játszik Soph. *fr.* 871. 3. sk.: ὥσπερ σελήνης ὄνις εὐφρόνας δῶο / στήναι δύναιτ' ἂν οὐ ποτ' ἐν μορφῇ μιᾷ. Az εὐφρόνη ugyanis a nyugalom időszaka (vö. Hor. *c.* 3. 6. 43. sk.) szemben a δυσφρόνιával (vö. *O.* 2. 52.). NORWOOD 1956<sup>2</sup>, 254. 47. jegyz. a töredéket a kerék-szimbolika alátámasztására idézi. A *vicissitudo* motívumához általában ld. FRÄNKEL 1946, 132 skk. és KIRKWOOD 1975, 63 skk. és az *O.* 2 vonatkozásában KRAUSE 1976, 101. skk.

szességében jó sorsot tartogat (εὐφρονα πότμον: 36.), ám ezt az ὄλβος–πῆμα szabályos váltakozásában juttatja érvényre. A θεόρτω σὺν ὄλβῳ (36.) a θεὸς πέμπει ἀνεκὸς ὄλβον rövid rekapitulációja, melyben a πέμπειν ἀνεκὸς mozanata a θεόρτος deverbiális utótagjába sűrűsödött. A πῆμα azonban – lévén παλιντράπελον ἄλλῳ χρόνῳ (37.) – idővel alábbhagy, s a boldog élet ismét visszatérhet. Minderre példa a Labdakida-ház története: Laios fia apagyilkos lett, mire az éles szemű Erinys egymással pusztítottatta el harcias fiait.<sup>26</sup> A thébai és argosi vonal azonban Thersandrosban újraéledt, akinek hadi és sportgyőzelmei már közvetlenül Thérónt ígérk.<sup>27</sup> E második példázat nyilván rendkívül személyesen érintette az uralkodót, aki a csupa férfihóst felvonultató háborús és testvérgyilkossággal végződő eseményekben a közelmúlt megpróbáltatásainak tragikus változatát ismerhette fel.<sup>28</sup> Ő ugyanúgy részese volt Hierón és Polyzalos viszályának, mint az argosi Adrastos Eteoklés és Polyneikés hatalmi harcának. Ami dicsőséget hoz, az nem a belháború, hanem a külső ellenség ellen vívott közös harc – legyenek azok trójaiak<sup>29</sup> vagy karthagóiak – és a háború baráti-szelíd változata, a sportvetélkedő. Az atlétikai győzelemben létrejöhet – mintegy a testvérviszály ellenpontjaként – a testvéri közösség.<sup>30</sup> A mindenkinek kedvező Charis ezúttal Thérónt olympiai, testvérét, Xenokratést pedig pythói és isthmosi győzelemmel ajándékozta meg.<sup>31</sup>

A következő gnómius rész az utolsó a mítosz helyét elfoglaló túlvilágleírás előtt. Thérón sikere a sötét eseményekre válaszoló ragyogó teljesítmény. Ezt az eddigi gondolatmenetből már ismert fordulópontot ragadja meg a gnóma: τὸ δὲ

<sup>26</sup> A történet drámaiságát a nyelvi lelemény is sűríti. A μόριμος kettős (sors szerinti ~ halált hozó) jelentéséhez vö. Σ I. 78. sk. ad 70b és 70i valamint LOZZA 1976, 165. A végzetes találkozás (συναντόμενος: 39.) egy másik értelemben vett jogtalanságra (κόπος / οὐ δίκαια συναντόμενος: 93. sk.) rimel. Az Erinys éles szeme (41.) Oidipus vakságával áll ellentétben; vö. KIRKWOOD 1982, 69. ad locum, FITZGERALD 1983, 55. és CERUTTI 1995, 9. 12. jegyz. A bosszúistennő megjelenéséhez vö. λ. 279. sk. Az ἀρῆτον (42.) egyformán utalhat a harciasságra és az Aréstől való származásra; vö. Σ I. 80. ad 75. és LOZZA 1976, 170.

<sup>27</sup> Igaza lehet CHRIST-nek (1896, 19. ad locum), aki szerint Pindaros az atlétikai sikereket a Thérónnal való párhuzam teljessége kedvéért találta ki. Vö. még NISETICH 1989, 48.

<sup>28</sup> Így BOECKH 1821, II. 2., 120., DISSEN 1947, II. 28. és GIANOTTI 1971, 35.

<sup>29</sup> A scholionok (I. 80. ad 76c) tanúsága szerint Thersandros a kis-ázsiai előcsatározások során Mysiában esett el.

<sup>30</sup> Testvéri szeretet és testvéri viszály áll GRIFFITH 1991, 51. értelmezésének középpontjában. A két testvérpár ellentétéhez vö. még NISETICH 1989, 42.

<sup>31</sup> A Charis melletti κοινός-hoz vö. P. 5. 102. A scholionok (I. 82. sk. ad 87egh) közös vagy legalábbis közös lovakkal aratott győzelemről tudnak. BOECKH 1821, II. 2., 128. helyesebben: *quippe quae* [Charites] [...] *omnia mortalibus iucunda et dulcia largiuntur*.

τυχεῖν / πειρώμενον ἀγωνίας δυσφρονᾶν παραλύει (51. sk.). Pindaros a versenyfolyamatból három mozzanatot emel ki: a próbatételt (πειρώμενον), a győzelmet (τυχεῖν) és a megkönnyebbülést (δυσφρονᾶν παραλύει). Az utóbbi kifejezést illetően megoszlanak a vélemények. Már a scholionok is két olvasatot rögzítenek: egyesek szerint δυσφρονᾶν παραλύει, vagyis a siker felszabadít a gondoktól, mások szerint ἀφρονᾶν παραλύει, vagyis felment a bolondság alól.<sup>32</sup> A szövegkörnyezet erősen az első értelmezést támogatja, az utóbbinak is vannak azonban védelmezői.<sup>33</sup> A gondolat kétségtelenül szellemes: a készülődő, küszködő, próbálkozó atlétát sokan tarthatják bolondnak, a siker azonban a gúnyolódókat is elnémitja. Igazolja a győztes fáradalmait, és bölcsességgnek mutatja állítólagos balgaságát. Ha azonban a Pindarosból vett támogató példákat jobban megnézzük, látjuk, hogy a költő rendkívül tapintatosan soha sem beszél tényleges örülségről, csakis igazolt okosságról. Az 5. olympiai óda szerint a sikereseknek megvan a magukhoz való eszük a többiek szemében is (16.), a 8. pythói ódában pedig, jóllehet a σοφός az ἄφρων-okkal áll szemben, de ezek vesztesként nem azonosak a győztes σοφός-szal (74. sk.).<sup>34</sup> Pindaros ügyesen elkerüli azt a nagyfokú udvariatlanságot, hogy a címzettet a győzelem előtti állapotban – még ha csak a mások szemszögéből is – esztelennek minősítse.<sup>35</sup> A 2. olympiai óda 52. sorában ἄφρονά-*t* olvasók azonban éppen ilyen tapintatlanságban marasztalják el a költőt, a παραλύει ugyanis világosan jeleznél, hogy milyen megítéléstől szabadulna meg Thérón. Ám aligha hiszem, hogy Szicíliában valaki is oktalannak gondolta volna Akragas urát, csak mert elindult a játékokon, s Pindaros sem az, aki ennek a szemléletnek a megszerzett győzelem fényében hangot adna.

A helyes olvasat tehát a δυσφρονᾶν παραλύει, minekutána mind a gondolatmenetnek, mind a dicsőítés céljának tökéletesen megfelel.<sup>36</sup> A győzelmet

<sup>32</sup> Σ I. 84. ad 93 acf (δυσφροσύνη), valamint 84. sk. ad 93 bdeh (ἀφροσύνη).

<sup>33</sup> MOMMSEN 1864a, 22. ad locum, BOWRA 1936, 97., TURYN 1948, 12. ad locum, DEL GRANDE 1956, 91., LEEUWEN 1964, I. 146., DEFRADAS 1971, 133. sk., FITZGERALD 1983, 57. és RACE 1983, 112.

<sup>34</sup> LEEUWEN 1964, I. 144. ad locum és DEFRADAS 1971, 134. Pindaroson kívül Solónra (*fr.* 1. 65–70. G–P) hivatkozik. A nyelvi hasonlóság ellenére (ἐκλυσιν ἀφροσύνας; 70.) a gondolat teljesen más: a jó szándékú tett balul sült el, a megfontolatlan cselekedetet pedig siker koronázza. Nem hiszem, hogy Thérónt κακῶς ἔρδων-nak (69.) akarná Pindaros bemutatni. LEEUWEN éppen a kényes helyen rossz szöveget (καλῶς ἔρδοντι) vesz alapul.

<sup>35</sup> Ezt a fontos megfigyelést teszi HARTER 1870 méltánytalanul elfeledett dolgozatában (15.), majd újabban CARRIÈRE 1973, 439.: *Quel étrange éloge n'est-ce pas faire du prince vainqueur, que d'évoquer, fût-ce pour l'en consoler, une maladresse, une malhabilité quelconque qu'implicitement on lui attribue!*

<sup>36</sup> Így BOECKH 1811, I. 1., 11., HEYNE 1798, I. 33., GILDERSLEEVE 1890, 148. és FARNELL 1932,



szükségszerűen fáradozás, de értelmes fáradozás előzi meg. Thérónnak, aki a fogatot nem maga vezette, nem is volt jelen a helyszínen, a πόνος-nak ilyen fizikai formáját nem kellett kiállnia. Volt azonban neki elég gondja-baja. S mivel ezek éppen a győzelem pillanatában hárultak el, Pindaros jelképesen összevonja a két eseményt, s így a győzelmi paradigmát teljessé teszi: a politikai πόνος-nak az olympiai diadal a fejleménye.

Ehhez persze – különösen, hogy fényűzésnek számító négyfogatú kocsihajtásról van szó – szükség volt a megfelelő δαπάνη-ra, melyre Thérón πλοῦτος-ából bőségesen tellett. A gazdagság azonban – a 10. sk. sorban megadott képlet értelmében – csak akkor dísz az embernek, ha erénnyel párosul (53.), akkor azonban számos nagyszerű tette ad lehetőséget (καίρῳ: 54.),<sup>37</sup> hiszen nem a pusztá nyereszkesedést és pénzhajszát sugallja birtokosának, hanem a szép és jó utáni vadászatot.<sup>38</sup> Ekkor valóban messze ragyogó vezércsillagnak, igazi fénynek bizonyul. Az ἀστήρ ἀρίζηλος, ἐτυμώτατον / ἀνδρὶ φέγγος (55. sk.) a vers első igazi fénypontja a látási szimbolika értelmében is. Nappal váltakozik éjszakával, jó keveredik rosszal, mind e fölött azonban a győzelem sötétből kiragyogó, erénnyről, törekvésről és gazdagságról valló csillaga áll. Ám földi viszonylatban – megtanulhattuk – a fény nem lehet állandó. A siker megvillogtatását ezért intésnek kell követnie. Figyeljük, hogyan kapcsolódik az εἰ kötőszóval bevezetett végeláthatatlan *protasis* az előre bocsátott *apodosishoz*, annak is hátravetett csillag-metaforájához.<sup>39</sup> Csak akkor valódi csillag a gazdagság és erény, csak akkor lehetséges viszonylagos boldogság a földön, ha az ember számot vet a túlvilági jövővel is.

Amennyiben az általam javasolt szintaxis valóban követi a gondolat ívét,

II.15. ad locum. CARRIÈRE 1973, 439. metrikai indokot is felhoz a δυσφρονῶν mellett: a vers ezen a helyen sehol sem oldja fel a créticust paionná.

<sup>37</sup> A megfogalmazáshoz vö. I. 5. 52. Ott Zeus jót és rosszat osztogat, itt a jó változatos megnyilvánulási formáiról van szó. Vö. BOLLACK 1963, 239. 3. jegyz.

<sup>38</sup> Az ἀγροτέρω kifejezést már a scholionok is helyesen származtatták az ἀγρὰ és a θήρα tőből (I. 85. sk. ad 96e, 100a). MÜHLL 1954, 55. sk. javaslata az ἀγρός-ból való levezetésre érdekes, de nem meggyőző.

<sup>39</sup> Az *apodosishoz* keresése a következőkben (MEZGER 1880, 163.) vagy kiegészítése (SCHROEDER 1923, 94. in nota ad locum) egyformán önkényes. A legáltalánosabb nézet a befejezést hiányzónak minősíti (így először FENNELL 1879, 21. ad locum), ez azonban példátlan volna a költő kristálytisza szintaxisában. GILDERSLEEVE-nek van igaza, aki a *protasist* névvel ellentétben *after-thought*-ként fogja fel (1890, 149. ad locum). Újabban HURST 1981, 124. és FITZGERALD 1983, 58. Az ἀστήρ-ral való kapcsolatot csak MOMMSEN 1864b, 23. és FINLEY 1955, 33. ismeri fel.

akkor az εἰ δέ (56.) helyett εἴ <γ>ε kapcsolatot kell olvasnunk.<sup>40</sup> Az eredeti ΓΕ-ről ΔΕ-re történő romlás egy kézenfekvő *dittographiá*val megmagyarázható. Ha a sort a φέγγος-tól az οἶδεν-ig *scriptio continuá*ban kiírjuk: ΦΕΓΓΟΣΕΙΓΕΝΙΝΕΧΩΝΤΙΣΟΙΔΕΝ, látható, hogy a ΣΕΙΓΕΝ és a ΣΟΙΔΕΝ sorozat mindössze az E/O betűkben térnek el egymástól. Ezért könnyen elképzelhető, hogy az írnok szeme a (Σ)ΕΙ leírása után előre, az ΟΙΔΕΝ szó ΔΕΝ-jére ugrott és azt írta be az ΕΙ után a ΓΕ(Ν) helyett.

Ennek a húsz-egynéhány sorra rúgó feltételes mondatnak köszönhető, hogy a második olympiai óda már az antikok körében is nagy hírnévnek örvendett,<sup>41</sup> s a modern korban is megmaradt a legtöbbet elemzett pindarosi ódák egyikeként. A leírás több nyelvi és tartalmi nehézséget rejt magában, hírhedségét azonban mégsem ez okozta, hanem a benne kifejtett tan jellege és viszonya Pindaroshoz, az óda egészéhez és címzettjéhez, Thérónhoz:

60 θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες  
ποινὰς ἔτεισαν, τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ  
ἀλιτρά κατὰ γὰρ δικάζει τις ἐχθρᾷ  
λόγον φράσαις ἀνάγκη·

ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεῖ,  
ἴσαις δ' ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον  
ἐσλοὶ δέκονται βίοντον, οὐ χθόνα ταράσσοντες ἐν χερὸς ἀκμῇ  
οὐδὲ πόντιον ὕδωρ  
65 κεινὰν παρὰ δίαϊταν, ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίους  
θεῶν οἴτινες ἔχαιρον εὐορκίαις, ἄδακρυν νέμονται  
αἰῶνα, τοὶ δ' ἀπροσώρατον ὀκχέοντι πόνον.

ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρίς  
ἐκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν  
70 ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν· ἔνθα μακάρων  
νᾶσον ὠκεανίδες  
αἰῶραι περιπνέουσιν· ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει,  
τὰ μὲν χερσόθεν ἀπ' ἀγλαῶν δενδρέων, ὕδωρ δ' ἄλλα φέρβει,  
ὄρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους

<sup>40</sup> Így BOECKH 1821, II. 2., 129., CHRIST 1896, 20., FENNELL 1879, 16. ad locum és HUBBARD 1985, 160. 103. jegyz.

<sup>41</sup> Vö. Hor. c. 1. 12. 1. skk. és 3. 29. 45. skk.

- 75 βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι Ῥαδαμάνθους,  
 ὃν πατὴρ ἔχει μέγας ἐτοῖμον αὐτῷ πάρεδρον,  
 πόσις ὁ πάντων Ῥέας ὑπέρτατον ἐχούσας θρόνον.  
 Πηλεὺς τε καὶ Κάδμος ἐν τοῖσιν ἀλέγονται·  
 Ἀχιλλέα τ' ἔνεικ', ἐπεὶ Ζηνὸς ἦτορ  
 80 λιταῖς ἔπεισε, μάτηρ·

ὃς Ἑκτορα σφᾶλε, Τροίας  
 ἄμαχον ἀστραβῇ κίονα, Κύκνον τε θανάτῳ πόρεν,  
 Ἀοῦς τε παῖδ' Αἰθίοπα.<sup>42</sup>

*Animi malorum hic mortuorum statim poenas luunt, cum scelera in hoc regno Iovis perpetrata iudex quidam in Orco iudicat mensuram statuens inexorabili necessitate. Sed boni semper aequis noctibus [lunam] aequis diebus solem habentes vitam aerumnis carentem degunt, non terram extremis manibus sollicitantes nec aquam maris otio illo, sed quippe qui numquam peieraverint, apud deos venerabiles aevum lacrimarum exsors habent, cum alii visu horrendam aerumnam sustineant. Quibus autem contigit, ut animum ter utrimque degentes sceleribus incontaminatum conservarent, iter Iovis carpunt ad turrim Saturni, ubi insulam beatorum aurae filiae Oceani circumflant, flores aurei flagrant partim terra in arboribus, partim in aqua creti, quibus in coronas plexis manus et templa [beati] ornant secundum consilia recta Rhadamanthis, qui patri magno, marito Opis summam sedem inter omnes habentis, assidet consociatus. Peleus atque Cadmus in numero est eorum, necnon Achillem mater attulit, postquam Iovis menti persuaserat precibus. Qui Hectorem occidit, columnam invictum indefatigabilem Troiae, Cycnum prolemque Aurorae Aethiopem iugulavit.*

A bűnösök bűnhődésének módjában és a jók üdvözülésének feltételében már a scholionok is a lélekvándorlás pythagoreus tanát vélték fölfedezni,<sup>43</sup> mely a későbbi megítélésben pythagoreus-orphikusá hígult fel.<sup>44</sup> E tanítás tar-

<sup>42</sup> SNELL és MAEHLER kiadásának (1987/1989) szövegétől csak annyiban tértem el, hogy az 58. sorban a gondolatjellet (–) vesszővel helyettesítettem (vö. Most 1980, 593. 1. jegyz.). Az alábbi tárgyalásból ugyanis (140. sk.) kiderül, hogy anakoluthonról nem beszélhetünk.

<sup>43</sup> Σ I. 88. sk. ad 104b, 106a és 93 ad123e.

<sup>44</sup> Vö. NORDEN 1927<sup>3</sup>, 38. skk., SCHMID-STÄHLIN 1929, I. 1., 582. és NILSSON 1941, I. 1941, 655. sk. és 705.

talma és helye az 5. század első felének szellemi környezetében vajmi kevésbé tisztázott, még kevésbé Pindaros költészetében. A 2. olympiai óda exkursionának egybeolvasása néhány töredékkel nem ad egységes képet.<sup>45</sup> Ezek után csak találgatásokra vagyunk utalva a pythagoreus-orphikus katekizmusként értelmezett túlvilágleírás tágabb összefüggéseit illetően. Saját hitét adja-e elő a költő vagy inkább Thérón és egy szűkebb vagy szélesebb vallásos elit meggyőződését?<sup>46</sup> Esetleg mindkettőt egyszerre?<sup>47</sup> Hogyan viszonyulnak a félreérthetetlenül homérosi–hésziodosi elemek<sup>48</sup> a lélekvándorlás filozófiai tanához?<sup>49</sup> Az üdvözlést és a megistenülést helyezi Thérón számára kilátásba, vagy ellenségei bűnhődését?<sup>50</sup> Mindezt pedig a címzett saját-belső meggyőződése szerint vagy külső-költői vigasztalásképpen?<sup>51</sup>

Az világosan kirajzolódik, hogy a költő három állapotot különít el a túlvilágon: a bűnösökét, a jókét és a legjobbakét. Az utolsó annyiban eltér a többiekétől, hogy míg az első kettő helyszíne az alvilág – a hagyomány szerint a Tartaros és az élysioni mezők, jöllehet Pindaros egyiket sem említi név szerint –, addig a harmadiké a Boldogok szigete. Ám mindegyik szféra az e világi életen túl van, így egyszerűbb és helyesebb egységesen túlvilágról beszélni. Másfelől, létforma tekintetében, a jók a legjobbaktól csak boldogságuk fokozatában térnek el, s ez a két utóbbi színteret rokonítja egymással, a bűnösökkel szemben. A három szféra viszonya egymáshoz azonban több szempontból továbbra is kérdéses marad. Ennek megoldására csak a részletek tisztázása után vállalkozom.

Az 57–60. sorok az e világról a túlvilágra való átmenetet és az életben elkö-

<sup>45</sup> A rendelkezésünkre álló anyagból MEZGER 1880, 162. által kiolvasott rendszer valószínűleg inkább MEZGER-é, mint Pindarosé.

<sup>46</sup> Az első felfogás szószólója ROHDE 1925<sup>9-10</sup>, II. 214. skk., a másodiké WILAMOWITZ 1922, 249. és 252.

<sup>47</sup> Így ZUNTZ 1971, 88 A szicíliai-akragasi vallási légkörben keresi a magyarázatot MEZGER 1880, 162., CHRIST 1896, 20. ad 62., MÉAUTIS 1962, 72., DEMAND 1975, 354., LLOYD-JONES 1985, 266., GRIFFITH 1991, 54. és WILLCOCK 1995, 139.

<sup>48</sup> Vö. Hom. *δ* 561. skk., *λ* 23. skk. és Hes. *erg.* 166. skk. A homérosi túlvilággal való kapcsolathoz ld. SOTIRIOU 1998, 201. skk. áttekintését és NISITICH 1989, 50. skk. elemzését.

<sup>49</sup> Néphit és orphizmus ötvözésére gondol MEZGER 1880, 161., JEBB 1882, 153., HAMPE 1952, 64., DUCHEMIN 1955, 324. és LEEUWEN 1964, I. 292.

<sup>50</sup> A kettő természetesen kiegészíti egymást. A hangsúly mindenesetre Thérón *aphéroismósán* lenne. Vö. HEYNE 1798, I. 24., WILAMOWITZ 1922, 251., ROHDE 1925<sup>9-10</sup>, II. 212. 1. jegyz., JURENKA 1900, 314., PEROSA 1942, 47. skk., THUMMER 1957, 127. és LLOYD-JONES 1985, 259.

<sup>51</sup> *Consolatiót* vél kihallani a versből CHRIST 1896, 14. sk., WILAMOWITZ 1922, 240., SCHWENN 1940, 256., PEROSA 1942, 45., FINLEY 1955, 59., 119. és KRAUSE 1976, 101. sk.

vetett tettekről való számadást ábrázolják. A μὲν–δέ ellentétes értelmére alapozva többen elfogadták a scholionok nézetét az alvilágban elkövetett bűnökért a földön, a földi bűnökért az alvilágban bűnhődő lelkekről.<sup>52</sup> Az ἐνθάδ(ε), mely a felvilágra vonatkozik, így az εἵτεισαν határozója. E felfogás nyelvi gyengéje, hogy a θανόντες nem τεθνεώτες-t jelent. Az aoristos a meghaltakat jelöli, akik leszállnak a Hadésba, nem pedig a halottakat, akik visszatérnek a földre. Hasonlóan nehezen illeszkedik e szemléletbe az αὐτίκ(α), melyet éppen ezért javítanak αὐτίς-ra.<sup>53</sup> A legfőbb kifogás mindazonáltal tartalmi: sehol sem olvasunk az alvilágban elkövetett bűnökről és azok büntetéséről a földön. Az elképzelés közelről megvizsgálva tarthatatlanul visszas.<sup>54</sup> A másik tábor ezért lemond a μὲν–δέ ellentétes felfogásáról, mindkét mondatot az alvilágra vonatkoztatja.<sup>55</sup> A különbség mindössze a büntetés kettős, a bűnös lélek és a büntető törvényszék szemszögéből történő bemutatásában mutatkozik meg.<sup>56</sup> Így az ἐνθάδ(ε) és az αὐτίκ(α) is helyére kerül: a halál még itt a földön éri az embert, a hitvány lelkeket<sup>57</sup> pedig odaát azonnal várja a rögtönítélő bíróság és a büntetés.<sup>58</sup> Hogy miben áll ez, azt a jók bemutatása után egyetlen szűkszavú sorban (67.) sejteti Pindaros, mivel a gonoszok szenvedése csak a jók kitüntetésének ellentétéként, másodlagosan érdekli őt.

A nemes lelkek mentesülnek az e világi élet minden πόνος-ától, nem kell kezük munkájával a földet megművelniük, sem a tengereket behajózniuk nyomorúságos megélhetésük érdekében, hanem az istenek kegyeltjei között, akik esküiket megtartották, élnek könnyek nélküli életet (63. skk.) Az igazak kiváltsága tehát a földi bajok *privatió*jában áll. Az ἀπονέστερον és az ᾄδακρον így a túlvilági állapot gondtalanságát viszonyítja az ideátra jellemző fáradósokhoz és könnyekhez.<sup>59</sup> Hogy a másvilágra nem gondolhatunk másként, mint

<sup>52</sup> Σ I. 87. sk. ad 104ac. Az antikok e helyre vonatkozó nézeteinek jó összefoglalását adja DEAS 1930, 191. sk. GILDERSLEEVE 1890, 149. ad locum megfogalmazása a legtömörebb: *Earth and Hades are mutual hells*. Ld. még MOMMSEN 1864b, 23. sk., MEZGER 1880, 163., DRACHMANN 1901, 646., SANDYS 1919, 23., NORWOOD 1956<sup>2</sup>, 256. 56. jegyz., NILSSON 1941, I. 656., THUMMER 1957, 126. és MÉAUTIS 1962, 73. sk.

<sup>53</sup> Az *emendatio* szerzője RAUCHENSTEIN (*non vidi*). Elfogadja SCHNEIDEWIN (in: DISSEN 1847, II. 41.)

<sup>54</sup> Így ROHDE 1925<sup>9-10</sup>, II. 208. 3. jegyz. és HAMPE 1952, 63.

<sup>55</sup> Legutóbb HOLZHAUSEN 2004, 22. 14. jegyz.

<sup>56</sup> Így WILAMOWITZ 1922, 248. sk. 1. jegyz. Ld. még MOST 1980, 591. sk. és WILLCOCK 1995, 154. sk. ad locum.

<sup>57</sup> Hogy az ἀπάλαμνοι itt nem a homérosi ἀμενηνὰ κάρηνα megfelelője, azt jól látja NILSSON 1941, I. 656. Másként LLOYD-JONES 1985, 254., ám körülírása (280.) erőltetett.

<sup>58</sup> WOODBURY 1966, 599. parafrázisa kifogástalan. Ld. még CARRIÈRE 1973, 440.

<sup>59</sup> Így Σ I. 90. ad 110a, MOMMSEN 1864b, 30., MEZGER 1880, 164., FENNELL 1879, 22., CHRIST

egy másik, az itteni tökéletlenségeitől ment létformára, az az emberi gondolkodás földi viszonyokra kitalált fogalomrendszeréből következik, s ilyenformán valójában emberi univerzálé.<sup>60</sup> Pindaros hármas rendszerében azonban ez az egyetemes képlet helyi értékkel bír, mely a túlvilágleírás lényegi mondanivalóját hordozza. A kulcsot ehhez a 61–62. sorok, az igazak létét kitöltő nappal és éjszaka viszonya adja.

A mai kiadások az interpolált év-től megszabadított szöveget nyomtatják,<sup>61</sup> mely visszaadja a szép párhuzamosságot: Ἰσαιοὶ νύκτεσσιν – Ἰσαιοὶ ἡμέραις. Az első δέ (61.) egyszerre különíti el a jók szféráját a bűnösökétől és alkot egyensúlyt a másodikkal (62.), mely ezen túl az Ἰσαιοὶ ἡμέραις tagot kapcsolja a ὅλιον ἔχοντες-hez.<sup>62</sup> A kettő között álló αἰεὶ az egész állítást emeli az állandóság rangjára. Így a jókat kitüntető fényviszonyok nyelvi ábrázolása is az arányosságot és kiegyensúlyozottságot sugallja. Az Ἰσαιοὶ jelző mindazonáltal meglehetősen eltérő értelmezéseket kapott. A scholionok a földdel való összehasonlítást bíznák rá: a túlvilágiak éjjele és nappala ugyanolyan hosszú, mint a miénk, a nap-éj váltakozását illetően tehát nincs különbség közöttünk, mindössze az élet minősége tekintetében.<sup>63</sup> E szemlélet azzal az előfeltevéssel él, hogy ugyanaz a Nap világít hol a fentieknek, hol a lentieknek, amire az egyik thrénos is utal.<sup>64</sup> A vájt fülűek úgy gondolták, hogy a Nap nem süthet egyformán mindkét világra, mivel a nappal és az éjszaka hosszúsága odafent sem állandó, ezért amikor fent hosszabb a nappal, lent hosszabb az éj, de rövidebb a nappal és fordítva. Ezért aztán a másvilágban egy másik, a miénknek

---

1896, 21. ad locum. Ilyenformán az ἀπονέστερον -τερος-képzője sem fokoz, hanem az ellentétre utal: a halandóktól eltérően.

<sup>60</sup> Vö. 8 566. (az élysioni mezőről) valamint Eur. *Alc.* 937. sk. Ezért olvashatjuk Hartmann Szegény Henrikében a parasztlány által elképzelt túlvilágról: *im* [Krisztusnak mint gazdag földbirtokosnak] *gât sîn pfluoc harte wol, / sîn hof ist alles râtes wol. / da enstirbet ros noch das rint, / da enmüent die weinenden kint, / da enist ze heiz noch kalt, / da enwirt von jâren niemen alt / – der alte wirt junger –, / da enist vrost noch hunger, / da enist deheiner slahte leit, / da ist ganziu fröude ân arbeitt* (779. skk.). A negatív megfogalmazás és az éghajlati szélsőségektől való mentesség tökéletesen egybecseng a pindarosi ábrázolással. A *ganziu fröude ân arbeitt* az ἀπονέστερος βίωτος megfelelője. Ld. még Wordsworth *Laodamia* versében a jók és rosszak ellentétét, majd az Élysion negatív jellemzését: *Calm pleasures there abide – majestic pains. [...] He* [Prótesilaos] *spake of love, such love as Spirits feel / In world whose course is equable and pure, / No fears to beat away – no strife to heal [...]* (kiemelések tőlem – A. Zs.).

<sup>61</sup> Megjelenése a 62. sorban talán a δὲ νύκτεσσιν hibás szótagolásának (δὲ ἐν νύκτεσσιν) tudható be.

<sup>62</sup> WOODBURY 1966, 600. 4. jegyz.

<sup>63</sup> Σ I. 89. sk. ad 109, 110bc. Vö. ROHDE 1925<sup>9-10</sup>, II. 210. 1. jegyz. és LLOYD-JONES 1985, 255.

<sup>64</sup> *Fr.* 129. (= *Thren.* 7.) 1. sk.: τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου / τὰν ἐνθόδῃ νύκτα κάτω.

tökéletesen megfelelő égitestnek kell ragyognia.<sup>65</sup> Ilyen csillagászati pontosság természetesen nem kenyerre Pindarosnak, és nyugodtan megmaradhatna egyetlen Napnál, ha a földi és alvilági napszakokat akarná egymásnak megfeleltetni. A párhuzamos szerkesztés azonban más szemléletet sugall. Aki olyan világosan ki tudta fejezni a felvilág és alvilág között ingázó Nap képzetét, miért fogalmazna ilyen homályosan a 2. olympiai ódában?<sup>66</sup>

Pindaros itt az alvilági éjjelt és nappalt nem földi testvéreivel, hanem egymással tételezi egyenlőnek. Voltak olyanok, akik ezt az egyenlőséget abban látták, hogy az igazak számára a nap éjjel és nappal egyformán világít, vagyis örök fény és tavasz honol,<sup>67</sup> mi értelme azonban akkor a két időszak között különbséget tenni? Egyetlen lehetőség marad hátra, és ez e sorok helyes megoldása, hogy a jók örök napéjgyenlőségben élnek.<sup>68</sup> WOODBURY felfogása szerint a két határozó lazán kapcsolódik a ἄλιον ἔχοντες-elemhez: úgy birtokolva a napot, hogy egyforma éjek és nappalok születnek. Én ezzel szemben hajlanék a szigorúbb nyelvi szerkesztésre, mely az első határozó mellett erős, ám Pindarostól távolról sem idegen *ellipsist* feltételez: ἵσαις δὲ νύκτεσσιν (sc. σελάναν) αἰεὶ, / ἵσαις δ' ἡμέραις ἄλιον ἔχοντες.<sup>69</sup>

A nappal és éjszaka azonban nem pusztán időszámítási egység, hanem fény és sötétség tartományaként jellegzetes költői metafora.<sup>70</sup> Az igazak számára fény és sötét tökéletes egyensúlyban (ἰσορροπία) van. Velük szemben a bűnösök ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον. Ezúttal az ἀπροσόρατον a látási képzet hordozója: büntetésük szörnyűbb annál, hogysem rájuk lehetne tekinteni. Amire azonban nem tekintünk, azt nem látjuk, amit pedig nem látunk, az maga a sötétség és elfeledettség. A bűnösök azok a sötét oldalon lakozók, akikről nem beszélünk.<sup>71</sup> A sötétség másik térfelén időznek a harmadik szféra

<sup>65</sup> Vö. BOWRA 1936, 98. sk. Vö. Verg. *Aen.* 6. 641.

<sup>66</sup> Így WOODBURY 1966, 600. 5. jegyz., aki azonban a *fr.* 129.-ben – helytelenül – örök nap-sütést feltételez odalent.

<sup>67</sup> Vö. HEYNE 1798, I. 36., BOECKH 1821, II. 2., 129., BERGK 1878<sup>4</sup>, 63., MEZGER 1880, 163., GILDERSLEEVE 1890, 150., CHRIST 1896, 21., SCHROEDER 1923, 95. in *apparatu critico*, MÉAUTIS 1962, 74., BOLLACK 1963, 241., LEEUWEN 1964, I. 183., SOLMSEN 1968, 504. 1. jegyz. és CARRIÈRE 1973, 440.

<sup>68</sup> Így FARNELL 1932, II. 18. ad locum, PUECH 1922, I. 46. 1. jegyz., ROSE 1939, 10., WOODBURY 1966, 600., DEFRADES 1971, 139., GIANOTTI 1971, 41., RUCK 1972, 166., LEHNUS 1981, 46. ad locum, GRIFFITH 1991, 53. 37. jegyz. és GRETHLEIN 2010, 29.

<sup>69</sup> A kiegészítésre már MOMMSEN (1864, 26. ad locum) is gondolt, jóllehet a helyet a scholionok szellemében értelmezte (az ἵσαις a földi viszonyokkal való összevetést szolgálja).

<sup>70</sup> Vö. KIRKWOOD 1975, 65. 18. jegyz. és SEGAL 1976, 74.

<sup>71</sup> Plutarchos más Pindaros-törödékek alapján a legfőbb alvilági büntetésnek az ὀδοξία-t, az

lakosaiként a boldogok. Szigetüket Ókeanos lányai, az enyhe fuvallatok lengik körül, a tündöklő fákon és a vízen aranyvirágok nyílnak. Ezekből fonnak koszorút s övezik fel kezüket és halántékukat Rhadamanthys bölcs uralma alatt (70. skk.). A teljes sötétséggel szemben a keveretlen fényesség áll: az arany (χρυσού: 72.), a ragyogás (φλέγει: 72., ἀγλαῶν: 73.), a víz (ὕδωρ: 73.) mind ezt az áttetszőséget, könnyűséget, levegősséget hangsúlyozza.<sup>72</sup> E két szélsőség között áll a jóknak fenntartott övezet, ahol szüntelen napéjegylenlőség honol. Nem hiába helyezi őket Pindaros a földiekkel párhuzamba. Ők éppen csak kiléptek e világ vonatkozásrendszeréből, odaát pedig már egy másik összefüggésben, a teljes egyensúlyi állapotban találják magukat. A középső szféra tehát a látási szimbolika tekintetében is középen áll a teljes sötét és a tiszta fény között e kettő kiegyensúlyozottságával, melynek képe az *aequinoctium*.

WOODBURY megpróbálta a napéjegylenlőséget az igazságosság (ἰσονομία) metaforájaként értelmezni, s az eskükhöz való hűség hangoztatásában Thérón dicséretét látni, aki mint igazságos és szavatartó uralkodó állna előttünk.<sup>73</sup> Ám az *aequitas* nem a költemény központi gondolata, és átfogóbb fogalom, mint az εὐορκία, mely a leírásnak csak egyik melléktémája, a jók bizonyítványának kötelező minősítése. Bollack az újjászületésre hivatkozva egy merész huzárvágással az egész alvilági jelenetet felemelné a földi szintérre, mondván, hogy a ragyogás, arany és gondtalan élet a gazdagok előjoga, míg a szegények, *örvény nyomorban vég nélkül kerengők, számon kívül maradtak*.<sup>74</sup> Végül egyiküknek sem sikerül a részletet egységes látomásként az egészbe illeszteni.

A túlvilágleírásra hosszú ideig kizárólag úgy tekintettek, mint pythagoreus tanítások szószólójára. Ugyanakkor azt is észre kellett venni, hogy ez a „filozófiai” rendszer meglehetősen repedezett. Míg a gonoszok az alvilág sötét bugyraiban bűnhődnek, és a jók kellemes fény- és éghajlati viszonyok között élik napjaikat, a Boldogok szigetének lakosait a tökéletes boldogság várja. Ehhez azonban három egymás után büntelenül leélt életet kell felmutatni. Hampe meggyőzően bizonyította, hogy mindössze e legtökéletesebb, harmadik boldogság feltétele utal egyértelműen a lélekvándorlás Pythagoreastól származó és az orphikusoktól átvett tanára. Minden egyéb ellentmondás nélkül értelmez-

ἀγνοια-t és az ἀφανισμός-t tekinti (*De lat. viv.* 1130 C-D). A sötétség motívumát (vö. *fr.* 130. 1. sk.: ἔνθεν τὸν ἄπειρον ἐρεῦγονται σκότον / βλητροὶ δνοφερᾶς νυκτὸς ποταμοί) így sajátos szemszögből, ám távolról sem önkényesen értelmezi. Vö. ROHDE 1925<sup>9-10</sup>, II. 209. sk., 2. jegyz.

<sup>72</sup> Vö. MOMMSEN 1864b, 30. ad 68. és GIANOTTI 1971, 39.

<sup>73</sup> WOODBURY 1966, 606. skk. Ld. még NISSETICH 1988, 4. 14. jegyz. és bővebben uő 1989, 34. skk. (különösképpen 63.).

<sup>74</sup> BOLLACK 1963, 239. skk.



hető a Homérostól származó alvilági és Boldogok szigetéről szóló hésiodosi beszámoló alapján.<sup>75</sup> És éppen ez a pont, a mitikus és pythagoreus elem találkozása az, ahol az állítólagos filozófiai rendszer megbicsaklik. Hiszen joggal kérdezhetjük: kik közül válnak ki a lélekvándorlásra szánt lelkek, a jók vagy a rosszak közül? A rosszak köréből nyilván nem, ők haláluk után egyszerűen megkapják megmásíthatatlan büntetésüket. Ám a jók közül is aligha, hiszen nem valószínű, hogy akik egyszer az élysioni mezőkre kerültek, még továbbra is alá lennének vetve a többszöri metempsychósisnak,<sup>76</sup> s az sem, hogy akik kisebb bűnök miatt kénytelenek tovább vándorolni, később, három tiszta élet után magasabb boldogságfokra jussanak, mint az igazak. Ez ahhoz vezetne, hogy a Hádés és az Élysion előbb-utóbb kiürül, mert lakosaik, ki hamarabb, ki később, végül mind a Boldogok szigetére jutnak.<sup>77</sup> Homérosnál, akihez a két alvilági szín megjelenítése hű marad, ez nem fordulhat elő, mert mind a büntetés, mind a jutalom örökre szól.

A ὄσοι mégis azt sugallja, hogy a lélekvándorlás mindenkire vonatkozik.<sup>78</sup> A pythagoreus tan és a homérosi szemléletmód megegyezik abban, hogy kárhozat és üdvösség áll egymással szemben, ám a két létforma elnyerése a mitikus szemléletben egyszeri és végleges, Pythagoraséban fokozatos és fejlődésszerű. A világos filozófiai tanítás keresője Pindaros eklektikus túlviláglátomása kapcsán kénytelen elismerni, hogy a költő nem tudott vagy nem akart következetes rendszert építeni.<sup>79</sup> Pindaros azonban nem rossz filozófus, csak egyszerűen *nem* filozófus, hanem költő, abból azonban a legjobb. Meggyőződésem szerint a rendszer nem hibás, csak éppen nem filozófiai, hanem költői rendet kell rajta számon kérni.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> HAMPE 1952, 75. sk. Vö. még LEHNUS 1981, 46. ad 61. sk. és EDMUNDS 2009, 675., aki az alvilág három (2+1) színteret ábrázoló szerkezetére is helyesen rámutat, ám nem értelmezi szerepét a versben.

<sup>76</sup> Mégis ezt feltételezi HEYNE 1798, I. 37. ad 123., MEZGER 1880, 162, CHRIST 1896, 21. ad locum és DRACHMANN 1901, 646. HAMPE 1952, 62. sk. a jók egy részét küldené vissza a földre. Ez Vergiliusra igaz, Pindarosra nem. Az *Aeneis* 6. énekében Anchisís és társai az Elysiumban tisztulnak meg (743. sk.), míg a többiek visszatérnek a felvilágra (748. skk.) Vö. NORDEN 1927<sup>3</sup>, 19. sk.

<sup>77</sup> Az „ellentmondásokat” legkérdelhetlenebb logikával még mindig WILAMOWITZ 1922, 250. kéri számon a leírásn.

<sup>78</sup> Jól látja ezt és az ebből adódó nehézségeket CAPELLE 1928, 20. THUMMER 1957, 127. sk. kísérlete, hogy az ellentmondást Thérón lélekvándorlásba vetett hitének és Pindaros mitikus-népi szemléletének különbségével magyarázza, mesterkélt, és végképp lemond a gondolati egységről.

<sup>79</sup> Vö. BOWRA 1964, 92.

<sup>80</sup> A felismerés CAPELLE 1928, 24. 1. jegyz. és FINLEY 1955, 61. érdeme. Ld. még DEFRAHAS 1957, 225. és HOLZHAUSEN 2004, 26. A kidolgozásig azonban egyikük sem jut el. NISETICH 1989, 37. skk.

Fokozatosság, fejlődés jellemzi ezt a triptichont, amennyiben a sötétből haladunk a fény felé. Mindkettő szimbolikus jelentést kap: a fény a jók kiváltsága, a sötét a rosszak büntetése. A túlvilági fénynek az evilági jó (ἔσλα χάριμα: 19.; κρέσσονα ἀγαθά: 24.; εὐθυμίαι: 34.), a túlvilági sötétnek az evilági rossz (πῆμα: 19.; πένθος βαρὺ: 32.; πόνοι: 34.) felel meg.<sup>81</sup> A középső szféra mindkét szélsővel némi közösséget vállal: a sötétet előzményként ismeri el, így nem véletlen, hogy a természetes sorrend megfordul, és a napéjegenlőség leírásában az éjszaka szerepel első helyen, az éjből azonban a nappal felé haladunk, mely előre, a tökéletes fényállapot felé mutat.<sup>82</sup> A nap és éjjel váltakozásáról először a 32. sk. sorban, a földi lét vonatkozásában olvastunk. Jó és rossz ideát hullámszerűen (ῥοαὶ δ' ἄλλοτ' ἄλλαι: 33.) követi egymást, így aztán az arány maga a halandó számára megfoghatatlan, mert a πείρας (31.) és a ὁπότε (32.) ismeretlen. Az e világi bizonytalansággal szemben a túlvilági középszféra bizonyossága áll. Ám tévednénk, ha a két szférát kizáró ellentétbe állítanánk egymással. A földi létben is vannak olyan pillanatok, melyek kilógvaz az időből megközelítik a túlvilági egyensúlyt. Thérón olympiai győzelme ilyen *e világi túlvilági* pillanat. A sötét πόνοσ-ra hivatkozik, mint eredetre, melyet azonban a győzelem fénye megnevesít, és kiemel földi vonatkozásából. E pillanat boldog birtokosa feloldozást nyer a δυσφωρόνσ alól, s az élet földöntúli szabályszerűségére is rálátás nyílik számára.<sup>83</sup>

Látni való, hogy a kiterő fény- és sötétségmotívumát a földi jó és rossz metaforájaként, a bűnösök és jók életminőségét pedig a földi élet allegóriájaként kell értelmezni. A sötétség és elfeledettség a vesztes állapota<sup>84</sup> és azé, akivé Thérón lehetett volna, ha a gyilkos testvérek példáját követi. Ő azonban nem ezt tette, és cserében a legmagasabb rangú győzelem emelte ki a sötét gondok közül. Életén egyszerre ömlött el az a ragyogó fény, mely az isteni kegy jele, s amely a földi létet egy pillanatra tökéletessé, a legmagasabb valóság

---

helyesen mutat rá a gnómius és mitikus rész azon motívumaira, melyek a győzelmi óda formanyelvébe illenek, ám a túlvilág-leírás és a győzelem kapcsolatának pontos képletét nem adja meg.

<sup>81</sup> Vö. GIANOTTI 1971, 41. és PAVESE 1966, 176.

<sup>82</sup> E hármas optikai rendszer nemcsak a túlvilág-ábrázolásra, hanem a görög életfelfogásra is jellemző. Ezt a szemléletmódot mutattam be röviden ADORJÁNI 2005, 30. skk. Ld. még BREMER 1976, 27. sk.

<sup>83</sup> GRETHLEIN 2010, 29. skk. helyesen emeli ki a földi és a túlvilági szféra időperspektívájának különbségét, ám nem veszi figyelembe a transzcendencia különféle fokozatait (Jók lakhelye – Boldogok Szigete) s ezek kapcsolatát a győztes életével.

<sup>84</sup> Pindaros jellegzetes módon ugyanúgy hallgat a bűnösökről, mint a vesztesekről.

visszfényévé nemesíti.<sup>85</sup> Az Élysion örök napéjegyenlősége ezt a győzelemben megvalósuló, az örökkévalósággal felérő nyájas pillanatot, μείλιχος αἰών-t példázza. A földihez képest ἀπονέστερος βίωτος az emberi kínok megszűnésére utal, de még a földön, amikor a földi lét horizontja a túlvilági látómezőre hajlik rá.

A valódi eschatológia csak a 68. sorral kezdődik. A tökéletes boldogság ugyanis a földön csak pillanatnyi, múló élmény. Az ἑστρίς ἐκατέρωθι μείναντες olyan földi és túlvilági próbatétel-sorozatot vezet be, melynek végén a valóban nemes lelkek odaát az örök fényt színről színre láthatják. Hogy a Boldogok szigete nemcsak a hármasságban jelent kivételes boldogság-állapotot, hanem az allegorikus értelem szintjén a tulajdonképpeni túlvilági üdvözülést vezet be, más szóval, hogy ha logikai tévedés nem is, de létfokozatok közötti különbség mindenképpen fennáll, azt Pindaros éppen az ἑστρίς új gondolkodásmódot érvényesítő feltételével érzékelteti. Nevezhetjük pythagoreus elemnek, s ha Thérón a pythagoreizmus hatása alatt állott, úgy Pindaros neki hódol ezzel. Fontosabb azonban költői-retorikai szerepét felismerni, mely az allegória képi-gondolati egységeit, a földi és földön túli színteret egymástól elválasztja.<sup>86</sup>

A hármasság pontos értelmezésén is sokan törték már a fejüket.<sup>87</sup> A három itt természetes szám helyett inkább mitikus többes:<sup>88</sup> a földi viszonyok között

<sup>85</sup> Vö. P. 8. 96. sk., melyhez SEGAL 1976, 74. és FRÄNKEL 1946, 134. 10. jegyz. A változékony nap (vö. ἑπ-ήμερος: 95.) helyett ilyenkor λαμπρὸν φέγγος (97.) nyugszik (ἔπ-εστιν: 95.) az emberi életben. A vertikális φάος (vö. αἴγλα: 96.) és a horizontális φέγγος különbségéhez e hely kapcsán ld. LYDE 1935, 37. skk. (jóllehet a sorok nyelvi elemzése nem helytálló). Vö. még *fr.* 52b (= *Pai.* 2.) 68. sk.: κείνοις δ' ὑπέριτατον ἦλθε φέγγος / ἅντα δι' ὅσμενέων Μελαμφύλλου προπάρουθεν, ahol az abdéraiai harcait koszorúzza győzelmi fény. A Melamphyllon hegynév („Feketeerdő”) ebben az összefüggésben jelképértékűvé válik. A levél a halandóság (vö. O. 12. 15.), a fekete a halál (P. 11. 56. sk.) szimbóluma, az isteni φέγγος azonban mindkettőt felülírja (vö. még NORWOOD 1956<sup>2</sup>, 93.). A πόνος-φάος motívumának egyéb (részben gnómius) előfordulásaihoz ld. O. 5. 14. skk., O. 10. 22. sk.; P. 1. 46., P. 2. 19. sk., P. 5. 45. skk.; N. 1. 69. skk., N. 7. 74., N. 10. 24.

<sup>86</sup> Nem a pythagoreus tan miatt van tehát két boldogságállapot, ahogy azt SOLMSEN 1968, 504. gondolja, hanem fordítva.

<sup>87</sup> Vannak, akik összesen három, azaz két e világi és egy alvilági állomásra gondolnak (így MOMMSEN 1864b, 30. ad 68., MEZGER 1880, 163., HAMPE 1952, 64., THUMMER 1957, 129. és BOLLACK 1963, 235. 2. jegyz.), helyesebb azonban három-három kétoldali tartózkodást tételezni. Vö. FRITZ 1957, 86.

<sup>88</sup> Így FRITZ 1957, 86. Vö. Σ I. 92. ad 123b: ἦτοι ἀριθμῷ, ἢ ἄντι τοῦ πολλὰκίς. A három szimbolikusan jellegéhez általában vö. USENER 1903, 357.: *absoluter Ausdruck der Vielheit* (a Pindaros-hely említése nélkül), KÖHNKEN 1978, 95. Anm. 11: *success-number* (a P. 12. 11. összefüggésében az O. 2. 68. említésével).

lehetetlen boldogság transzcendenciáját érzékelteti.<sup>89</sup> Nem az a kérdés, hogy Thérón hol tart a háromban. Királyként, olympiai győztesként, *πλοῦτος* és *ἀρετή* birtokosaként mindenképpen nagyon elől és magasan.<sup>90</sup> Valószínűleg azonban ő maga sem a hármat hallotta ki e szavakból, hanem csak a „ha majd” hangot, hogy *majd* lesz ilyen boldogság, és *majd* eljut a tökéletes győzelmi állapotba, ahol a földi aranykoszorúk és víz helyett a halhatatlanság koszorúja, aranya és vize fogadja.<sup>91</sup> A Boldogok szigetén lakozó üdvözültek összetétele egyértelműen arra mutat, hogy az itteni tartózkodás jogát nem pusztán tiszta és büntelen, hanem hősiecs élettel lehet kiérdemelni. Ha majd ide jut, Thérón ott-hon érezheti magát ősapja, Kadmos, az erényességéről és a vendégjog tiszteletéről híres Péleus és a külső ellenséggel harcba szálló Achilleus társaságában.<sup>92</sup> Így a prooimionban megvont határt *ἀνὴρ* és *ἦρως* között az óda zárólátomása átjárhatóvá teszi.

A költemény *ekphrasisa* tehát két részre bomlik: a két alvilági szintér, az *ἀπάλαμνοι* *φρένες* és az *ἔσλοί* szférájának leírása a földi lét egyes élethelyzeteinek allegóriája, a Boldogok szigetének ábrázolása a túlvilági boldogság ígérete. Az ontológiai szinteket az egységes képi nyelv foglalja egyetlen óriási retorikai alakzatba. Mindhárom állapotot optikai metaforák, fény és sötétség, Nap (és Hold) jellemeznek. Életminőségek jelölése fényviszonyokkal – mindez Pindaros látásmódjának és képalkotásának elidegeníthetetlen része. Ilyenformán az a kérdés, melyet a túlvilági látomásnak lépten-nyomon nekiszegeznek, hogy vajon saját hitét adja-e elő a költő vagy sem, értelmét veszítvén rövidre zárul. A leírás költői alakzat, amely mögött nem meggyőződés vagy hit áll, hanem maga Pindaros és egész költészete.<sup>93</sup> Az alany és a tárgy ezen a fokon eggyé válnak, az ember és a kifejezés azonosak egymással.

<sup>89</sup> GIANOTTI 1971, 48. mindenesetre túloz, amikor kategorikusan lehetetlen próbatételről beszél. A lehetetlen csak földi viszonyok között az. Vö. CERUTTI 1995, 12.

<sup>90</sup> Annyi bizonyosan általánosítható a 133. töredékből, hogy a király, a sportoló és a költő létformája igen előkelő (3. skk.), s hogy ezek joggal *ἦρως ἀγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλεῖονται* (5.). Vö. DEL GRANDE 1956, 99.

<sup>91</sup> Vö. DISSEN 1847 II. 44. sk. és MEZGER 1880, 164. NISETICH 1989, 69. joggal lát a koszorúban és a virágban *epinikion*-motívumokat, ám ezek nem közvetlenül utalnak a győzelemre, hanem a földi győzelem mintájára valamely magasabb-túlvilági diadalt helyeznek kilátásba.

<sup>92</sup> MEZGER 1880, 165. és THUMMER 1957, 127. joggal állítja fel a Péleus–Achilleus : Kadmos–Thérón, CARRIÈRE 1962, 39. és NISETICH 1988, 15. pedig az Achilleus–Trója : Thérón–Himera aránypárt.

<sup>93</sup> A helyes irányt jelezte LEEUWEN 1964, I. 293, majd LLOYD-JONES 1985, 278 és CERUTTI 1995, 7.

- πολλά μοι ὑπ' ἄγκωνος ὠκέα βέλη  
 ἔνδον ἐντὶ φαρέτρας  
 85 φωνάεντα συνετοῖσιν, ἐς δὲ τὸ πᾶν ἔρμανέων  
 χατίζει. σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾶ· μαθόντες δὲ λάβροι  
 παγγλωσσία κόρακες ὥς ἄκραντα γαρυέτων

Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον·

*Multae veloces sagittae sunt mihi sub brachio in pharetra, quae intelleguntur a prudentibus, quod autem ad totum pertinet, interpretes desiderant. Sapiens est, qui natura permulta novit. Qui autem impotentes didicerunt, convicio suo sicut corvi irrita vociferentur in divinum alitem Iovis.*

Pindarosnak lenne még egy-két, a jövődőt és a túlvilágot megvilágító szava a tarsolyában, melyek bizonyosan célba találnak az értelmeseknél, ἐς δὲ τὸ πᾶν ἔρμανέων / χατίζει. Az utóbbi néhány szó maga is magyarázókat igényel, jöllehet az íjas képe, akinek még sok nyíl van a tegezében, de ezeket már nem lövi el, hanem inkább Thérónt veszi dicsőítő szándékkal célba, világosan a stílusos megszakitást szolgálja.<sup>94</sup> Ebből az következik, hogy a fordulat az előzőkre, az így éppen kerek, alkalmasint azonban tovább bővíthető exkurzusra, s nem a lezárásra váró dicséretre vonatkozik.<sup>95</sup> Más szóval a πολλά βέλη az a sok nyíl, melyet félretesz azért, hogy egyetlen másikkal az epinikion σκοπός-át, Thérónt és méltatását vegye célba. Jöllehet a rendkívül vitatott ἐς (...) τὸ πᾶν kifejezésben a πᾶν biztosan nem jelenthet πολλοί-t vagyis köznépet,<sup>96</sup> s a modern kutatás joggal veti el a klasszikus megoldást,<sup>97</sup> nem kínál meggyőző értelmezést helyette. Ketten a δέ ellentétes jelentését is elvitatják. MOST szerint a nyílshavak még kimondásra-kimondóra (ἐρμανεύς) várnak, s ez meg is történik, mihielyt Pindaros visszatér a tárgyhoz. Az ἐς τὸ πᾶν szerinte a megerősítést szolgálja (*certainly*).<sup>98</sup> Ám láttuk, hogy az alakzat

<sup>94</sup> Így SIMPSON 1969, 453.

<sup>95</sup> Ahogy GUNDERT 1935, 54. sk. és MOST 1986, 313. gondolja.

<sup>96</sup> Így Σ I. 98. ad 153.: εἰς δὲ τὸ κοινὸν καὶ εἰς τοὺς πολλοὺς καὶ χυδαιοτέρους ἐρχόμενοι ἐρμηνείας χρῆζουσιν. Ld. még BOECKH 1821, II. 2., 133., CHRIST 1896, 23. ad locum, PUECH 1922, I. 74., SANDYS 1919, 27., BOWRA 1964, 341., LEEUWEN 1964, I. 286., DEFRADES 1957, 230. és THUMMER 1957, 122.

<sup>97</sup> Első kritikusa FARNELL 1932, II. 21. ad locum. Ld. még RACE 1979, 264.

<sup>98</sup> MOST 1986, 306. Hasonló értelmezést javasolt már PEROSA 1942, 51. sk. is (*c'è bisogno, in*

anaforikus és nem kataforikus szerkezetű, nem utalhat tehát a még kimondásra váró üzenetre. Ezenkívül aligha vitatható a φωνάεντα συνετοῖσιν és az ἐς (...) τὸ πᾶν ἐρμάνεων χατίζει szembeállítás. A δέ partikula ezért ellentétes jelentésű. VERDENIUS számára az ἐς τὸ πᾶν fokozó határozószó (*completely*), a ἐρμάνεων χατίζει pedig azt jelentené: mentes az értelmezőktől, ami szerinte annyit tesz, hogy szavai egyszerűen érthetőek.<sup>99</sup> Ez azonban meglehetősen nyakatekert kifejezés lenne, s nem derül ki, hogyan illeszkednék a szövegösszefüggésbe. BUNDY megengedi ugyan a δέ *adversativumot*,<sup>100</sup> a πολλά–πάντα megszokott retorikai alakzata nem állítható fel, mert a πάντα nem helyettesíthető πᾶν-nal.<sup>101</sup> A συνετοί és σοφοί közötti ellentét is hamis, mivel a σοφός egy másik ellentétpárban, a μαθόντες-szel szemben már foglalt, és a πολλά ismerete egyaránt tartozik a συνετοί és a σοφοί tudásához. Továbbá ez az értelmezés figyelmen kívül hagyja a ἐρμάνεός szerepkörét. RACE az ἐς τὸ πᾶν kifejezést Thérón *laudatiójára* vonatkoztatná (*with a view to the whole subject*), melynek útjában a kitérő további nyújtása csak akadálnak számít. A ἐρμάνεων χατίζει így éppen az ellenkezőjét jelentené, mint VERDENIUS-nál: értelmezőket igényel, vagyis túlságosan bonyolult.<sup>102</sup> Ez a megoldás azonban ismét elfogadhatatlanul körmönfont, és ismét csak – helytelenül – előre utalna.

Azért időztem el ilyen hosszan ennél a részletnél, mert Pindaros itt igazolja, sőt szorgalmazza azt a módszert, melyet az előbbieken a túlvilágleírás értelmezésében alkalmaztam. A ἐρμάνεός egyszerűen közvetítő az egyik és a másik közeg között.<sup>103</sup> Itt a συνετοί és σοφοί felfogási szintje között közvetít. Akinek van füle, az hallja, megérti (συνετός) a túlvilági látomás tanítását. Az ilyen megértés azonban megreked az egyszerű tények, viszonyok feldolgozásánál. A teljes megértéshez (ἐς τὸ πᾶν)<sup>104</sup> azonban a ἐρμάνεός segítségére van

---

*ogni modo, assolutamente di un banditore* [kiemelés tőlem – A. Zs.]. Vö. még PATTEN 2009, 197. és EDMUNDS 2009, 675.

<sup>99</sup> VERDENIUS 1989, 81. Helyeslően WILLCOCK 1995, 161. ad locum. HURST 1981, 130. a köztöszöt magyarázónak tartja.

<sup>100</sup> BUNDY: 1962, II. 71. 91. jegyz.

<sup>101</sup> Így RACE 1979, 265. 4. jegyz. Vö. Σ I. 98. ad 152d.

<sup>102</sup> RACE 1979, 259.

<sup>103</sup> Vö. MOST 1986, 308.

<sup>104</sup> Felfogásomhoz legközelebb MOMMSEN 1864b, 33. ad 85. (*perfecta harum rerum quas tracto intelligentia*) és HUBBARD 2000, 322. (*But for a complete understanding they need interpreters* [kiemelések tőlem – A. Zs.]) fordítása áll. Későbbi tanulmányában (2004, 92.) azonban elfogadja MOST ἐρμάνεός-ra vonatkozó magyarázatát, a πᾶν-t pedig egyszerre fogná fel hagyományos és új értelemben: *for everyone to learn the whole story in every detail*. HURST 1981, 130. körülírása (*dans le sens religieux d'une totalité de l'être*) túl elvont-általános.

szükség, aki eljuttat a bölcsesség állapotába (σοφός). Pindaros így mintegy meghív a műalkotás minden rétegébe bevilágító, azt teljes mélységében élvező megértésre, ami a 2. olympiai óda esetében az allegorézist jelenti.<sup>105</sup> A πᾶν azt sugallja, hogy a szónylak, jóllehet érthetőek az értők számára, még korántsem mondanak el *mindent*, a lényeg mögöttük van. Ἑρμᾶνεις pedig maga Pindaros, aki bölcsként (σοφός) természet szerint (φύξις: 86.) sokat (πολλὰ εἰδώς: 86. ~ πολλὰ βέλη: 83.) tud, s így meglátja és az értők (συνετοί) számára felfedi a mítoszok mögötti rejtett összefüggéseket.<sup>106</sup>

Akik kevesebbel, innen-onnan összeszedett tudással beérik, azok varjakhoz hasonlatosak, akik Zeus madarára értelmetlen és semmi magvasat sem tartalmazó károgaást zúdítanak. Ők a rossz költők, a hitvány ἑρμᾶνεις-ok, akik tehetetlenségükben még támadást is indítanak Pindaros ellen.<sup>107</sup> Ő azonban a παγγλωσσία-ra mit sem hederítve az esküvel kötelezett igaz szóhoz (ἐνὸρκιον λόγον ἄλλαθεῖ νόω: 92.) tartja magát. Erénye és sorsa így hasonlatos Thérónéhoz, akit szintén az igaztalan irigység<sup>108</sup> (κόπος: 95.) rosszindulatú fecsegése (τὸ λαλαγήσαι: 97.) üldöz, jóllehet (vagy talán éppen mert) jótettei száma mint a fővény homokja.

Mindez a pindarosi epinikion eszköztárának jól ismert kelléke. Amivel a vers epilógusa megajándékoz, az az allegorikus interpretációra való meghívás. Az allegorézis rossz emlékeket ébreszthet Pindaros kutatástörténetének ismerőjében. BOECKH volt az, aki a győzelmi ódák mítoszválasztását a költeményen magán kívül eső, a megrendelő személyes élettörténetében felfedezni vélt motívummal igyekezett megmagyarázni, s így a mítoszt valamilyen külső

<sup>105</sup> A pindarosi költészet *ainigma*-jellegéhez vö. SLATER 1984, 252. sk. és NAGY 1989, 10. sk.

<sup>106</sup> Így BREMER 2003<sup>2</sup>, 403. Ld. még MAEHLER 1963, 97. és KIRKWOOD 1982, 19. Pindaros így megelőlegezi a ἑρμᾶνεις és az *interpre*s azonosítását Platónnál (*Ion* 530 C). Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a szót maga Platón is két értelemben használja, s ezek közül az első éppen az isten szöcsöveként működő költő (534 E). Az értelmi erőfeszítés újszerű (Homérosztól idegen) mozzanatához vö. SNELL 1981, 27., jóllehet az *O.* 2. vonatkozó részletét hagyományos módon fogja fel (29.).

<sup>107</sup> A scholionok óta (I. 99. ad 157a) örök vita tárgya, hogy a duális a két pályatársra, Bakchylidészre és Simonidészre vonatkozik-e. A költemény allegorikus jellege támogatná a rejtett utalást, de bizonyosat állítani ebben a kérdésben nem lehet.

<sup>108</sup> BUNDY 1962, I. 29. 71. jegyz. (vö. uő 1972, 89. sk.) értelmezése (κόπος = ἄκαιρον μῆκος), mely a sorokban a mértéktelen dicséret következményeit véli felfedezni, nem veszi figyelembe a velleitást (θέλων: 97.) szempontját: a mértéktelenség nem *akarhatja* elhomályosítani a nagy tetteket, erre csakis a rosszindulat képes (vö. KIRKWOOD 1982, 77. ad locum). Pindaros és Thérón sorsának párhuzamosságához vö. SCHADEWALDT 1928, 335., MÉAUTIS 1962, 78. és újabban HUBBARD 1985, 151. sk.

összefüggésrendszer allegóriájává tette.<sup>109</sup> Az általam javasolt olvasat azonban nem szaporítja feleslegesen a létezőket. A túlvilágleírás a vers egészéből bontja ki átvitt értelmét.

A mítosz Pindarosnál mindig is a jelen tükre, itt mindössze a jelen köre tágabb: nemcsak a jelenlegi győzelmet fogja át, hanem a győzelmet mint általános-emberi élethelyzetet is. Ám mindjárt a legkorábbi epinikionban, a 10. pythói ódában hasonló allegorikus mítoszfeldolgozást találunk, ha azt KÖHNKEN-nel együtt olvassuk. Szerinte Perseus látogatása a Hyperboreusoknál ugyanúgy rövid pihenő a fárasztó hősi élet folyamán, miként az atlétikai győzelem a nehéz sportolói pályán. Akárcsak Perseus a Boreason túli derűből, úgy részesül a győztes a diadal felhőtlen örömeiből. Míg azonban a Hyperboreusok boldogságállapota tartós, az emberé mulékony. Három létfokozat létezik tehát: az isteneké, mely tökéletes, a Hyperboreusoké, mely tartós, és az emberé, mely átmeneti. A 10. pythói óda igen takarékosan csupán a középsőt ábrázolja, melyből az ember (Perseus) rövid időre kiveszi részét. A vers az emberi állapotot tehát a Hyperboreus-boldogságba tett kirándulásként fogja fel.<sup>110</sup> A 2. olympiai óda a szélsőséges létminőségeket is kidolgozza, a látogatás-*methexis* motívumának megfelelőjeként pedig az *aequinotium* és az igazak szférája jelenik meg, mely a tökéletes boldogság előképe: nem *olymposi* állapot, de mindenestre *olympiai* győzelem.<sup>111</sup> Ha a 10. pythói óda a költői megörökítés révén ígért öröklétet, a 2. olympiai óda egyedülálló módon egyéni halhatatlanságot helyez kilátásba.<sup>112</sup> Ebben a versben tehát Pindaros nem annyira a túlvilági élet szerzőjeként, mint inkább annak értelmezőjeként szól hozzánk.

Az ember teljességgel kiszolgáltatott a változó napnak. Hogy fény és sötétség milyen arányban vesz részt életében, az csak az istenen múlik. Végző soron tehát a Nap és Hold az istenek szemének (θεῶν ὀπίς) egyik megnyilvánulási formája. Rajtuk áll, hogy a Boldogok szigetét beragyogó fény ideát is elidőzzék az emberen, s az öröklét még innen a halálon megérintse a halandót: Ἄλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ, / λαμπρὸν φέγγος ἔπεισιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰὼν.<sup>113</sup>

<sup>109</sup> Vö. YOUNG 1964, 9. sk.

<sup>110</sup> Így KÖHNKEN 1971, 181. skk.

<sup>111</sup> KÖHNKEN 1971, 170. nem választja világosan ketté az igazak és a boldogok szféráját. Hasonlóan STEINER 1986, 125. skk. és GRETHLEIN 2010, 32.

<sup>112</sup> Vö. NISÉTIK 1988, 18. Ezt a rendkívüliséget nem ismeri fel CERUTTI 1995, 14. HUBBARD 1985, 160. szintén *poetic immortality*-ról beszél. Vö. még GRETHLEIN 2010, 34. ff.

<sup>113</sup> P. 8. 96. sk. Vö. MULLEN 1982, 221. sk.



## EREDMÉNYEK

Értekezésemben arra tettem kísérletet, hogy a pindarosi költészet képi és gondolati szerkezetének kapcsolatát új szempontból világítsam meg. Vizsgálatom tárgyául e két sík egyik jellegzetes, ám mindeddig alig elemzett metszetét, a szem és tekintet motívumát választottam, melyet a győzelmi ódáknak követtem nyomon, s ott, ahol a szövegösszefüggés világos volt, a töredékeket is bevontam a tárgyalásba. Homéros és Hésiodos állandó viszonyítási alapot jelentett, de nem hanyagoltam el a görög lírai hagyomány más képviselőivel való összevetést sem. Aischylos képhasználata többször bizonyult egyívásúnak a pindarosival. Későbbi fejleményekre csak akkor utaltam, ha azok jellegzetes adalékkal szolgáltak a kardalköltő szemléletének megértéséhez. A Pindaros-scholionok értelmezési javaslatait mindig figyelembe vettem, de sohasem fogadtam el vakon. Az epinikionokat kifejezésbeli és eszmei szempontból egységes költői megnyilvánulásnak tekintettem, ami nem jelenti azt, hogy tagadnám a belső kronológia és a művészi érés fontosságát. Vizsgálatom egy motívumot követett végig a pindarosi életmű különböző állomásain, s természetszerűleg annak egységét hangsúlyozta.

Értelmezői módszerem a hagyományos hermeneutikai és filológiai elemzés volt. A kettő váltakozó vagy egyidejű alkalmazása segített abban, hogy vitatott jelentésű-olvasatú szöveghelyek az eddigi interpretációs kísérleteknél szabatosabb értelmet nyerjenek. Dolgozatom legfontosabb eredményeinek éppen ezeket a szövegcritikai felismeréseket tekintem. Az *1. táblázat* e javaslatokat foglalja össze SNELL és MAEHLER mértékadó kiadásához viszonyítva, s megadja az értekezés oldalszámát, ahol az általam helyesnek gondolt olvasathoz vezető érvelés megtalálható:

## 1. táblázat

Hely	SNELL–MAEHLER 1987 <sup>8</sup> /1989	ADORJÁNI 2014	Oldal
O. 2. 56.	εἰ δέ νιν ἔχων τις οἶδεν τὸ μέλλον,	εἴ <γ>ε νιν ἔχων τις οἶδεν τὸ μέλλον,	161. sk.
P. 5. 15. skk.	τὸ μέν, ὅτι βασιλεὺς ἔσσι· μεγάλαν πολίων ἔχει συγγενῆς ὀφθαλμὸς αἰδιοῦτάτον γέρας τεῶ τοῦτο μειγνύμενον φρενί·	τὸ μέν, ὅτι βασιλεὺς ἔσσι, μεγάλαν πολίων ἔχει<ς> συγγενῆς ὀφθαλμὸς αἰδιοῦτάτον γέρας τεῶ τοῦτο μειγνύμενον φρενί·	112. skk.
I. 5. 56. skk.	οὔτοι τετύφλωται μακρὸς μόχθος ἀνδρῶν· οὐδ' ὅποσαι δαπάναι ἐλπίδ' ἔκνισαν ὅπιν.	οὔτοι τετύφλωται μακρὸς μόχθος ἀνδρῶν· οὐδ' ὅποσαι δαπάναι ἐλπίδων ἔκνισ' ὅπιν.	125. skk.
Pai. 7b. 18. skk.	τῆυφλαῖι γάρ ἀνδρῶν φρένες, ὅ]στις ἄνευθ' Ἑλικωνιάδων βαθεῖαν ε . . [ . . ] ων ἐρευνᾷ σοφίας ὁδόν.	τῆυφλαῖι γάρ ἀνδρῶν φρένες, ὅ]στις ἄνευθ' Ἑλικωνιάδων βαθεῖαν ἐλπ[ι]δων ἐρευνᾷ σοφίας ὁδόν.	57. skk.

A 2. táblázat azokat a helyeket tartalmazza, melyek rendkívül vitatottak, s ezért több kiadó javítással élne. Vizsgálatom azonban arra vezetett, hogy ezeknél SNELL és MAEHLER olvasata a megfelelő:

## 2. táblázat

Hely	SNELL–MAEHLER 1987 <sup>8</sup> /1989	ADORJÁNI 2014	Oldal
O. 2. 5. skk.	Θήρωνα δὲ τετραορίας ἔνεκα νικαφόρου γεγωνητέον, ὅπι δίκαιον ξένων, ἔρεισμ' [Ἀκράγαντος, εὐωνύμων τε πατέρων ἄωτον ὀρθόπολιν·	Θήρωνα δὲ τετραορίας ἔνεκα νικαφόρου γεγωνητέον, ὅπι δίκαιον ξένων, ἔρεισμ' [Ἀκράγαντος, εὐωνύμων τε πατέρων ἄωτον ὀρθόπολιν·	111. sk.
O. 2. 51. sk.	τὸ δὲ τυχεῖν πειρώμενον ἀγωνίας δυσφρονᾶν παραλύει.	τὸ δὲ τυχεῖν πειρώμενον ἀγωνίας δυσφρονᾶν παραλύει.	159. sk.

<i>Hely</i>	<i>SNELL–MAEHLER 1987<sup>8</sup>/1989</i>	<i>ADORJÁNI 2014</i>	<i>Oldal</i>
<i>P. 8.</i> 67. skk.	ὦναξ, ἐκόντι δ' εὐχομαι νόφ κατὰ τιν' ἁρμονίαν βλέπειν ἄμφ' ἕκαστον, ὅσα νέομαι. κώμφ μὲν ἄδυμελεῖ Δίκᾳ παρέστακε θεῶν δ' ὅπιν ἄφθονον αἰτέω, Ξέναρκες, [ὑμετέραις τύχαις.	ὦναξ, ἐκόντι δ' εὐχομαι νόφ κατὰ τιν' ἁρμονίαν βλέπειν ἄμφ' ἕκαστον, ὅσα νέομαι. κώμφ μὲν ἄδυμελεῖ Δίκᾳ παρέστακε θεῶν δ' ὅπιν ἄφθονον αἰτέω, Ξέναρκες, [ὑμετέραις τύχαις.	97. skk.
<i>P. 9.</i> 90. skk.	Αἰγίνα τε γάρ φαμί Νίσου τ' ἐν λόφῳ τρίς δὴ πόλιν τάνδ' [εὐκλειῖται, σιγαλὸν ἀμαχανίαν ἔργῳ φυγών·	Αἰγίνα τε γάρ φαμί Νίσου τ' ἐν λόφῳ τρίς δὴ πόλιν τάνδ' [εὐκλειῖται, σιγαλὸν ἀμαχανίαν ἔργῳ φυγών·	44. skk.

*Afr.* 52h (= *Pai.* 7b) egyik lakúnájának kiegészítése újszerű, a kutatásban eddig fel nem merült javaslat. Az *O.* 2. 56. és a *P.* 5. 17. sorában a hagyományozott szövegbe való mérsékelt beavatkozást láttam szükségesnek. Az *I.* 5. 56. skk. sorait vizsgálva azonban kimutattam, hogy itt a kódexek hozzák a helyes szövegváltozatot. Az *O.* 2. 6.: ὅπι és 52.: δυσφρονῶν lectióját valamint a *P.* 8. 67. sk. és a *P.* 9. 90. sk. sorait illetően a kiadókkal egyetértésben a mértékadó kódexek olvasatát fogadtam el. Hét esetből ötnél (*O.* 2. 6., *O.* 2. 52.; *P.* 8. 67. skk., *P.* 9. 90. skk.; *I.* 5. 56. skk.) tehát a hagyományos olvasatot védtem meg, kettőnél (*O.* 2. 56.; *P.* 5. 17.) a konjekturális megoldást tartottam indokoltnak, ám igyekeztem a lehető legkisebb és paleográfialag valószínű változtatással gyógyítani. Szövegkritikai módszerem így összességében mérsékeltlen konzervatívnak nevezhető.

Láttuk, hogy az elemzett motívum jellegzetes módon az agónok világának főszereplőihez, a győztes, az isten, a költő és az uralkodó szférájához kapcsolódik. Éppen ezért a dolgozat minden nagyobb egysége valamelyik szereplő tekintetével s a ráépülő metaforarendszerrel foglalkozott:

A *Charis tekintete* című fejezet a 14. olympiai óda elemzését választotta kiindulópontjául. A *Charis* ábrázolását a 7. olympiai óda prooimionjával állítottam párhuzamba. A versrészlet tárgyalásával nemcsak a τις névmás azonosításának kérdéséhez szóltam hozzá az érvelésben a vázafestészet tanúságát is felhasználva, hanem a pindarosi ars poetica alapelveire, költői öntudat és múzσαι ihletettséggel kettősségére is kitérttem. Hogy a két hely (*O.* 14. 15. sk. ~ *O.* 7. 11.)

közötti pontos nyelvi párhuzamot a nagy időbeli távolság dacára hihetővé tegyem, a Charis ábrázolásának visszatérő metaforáit az egész ódaköltészetben végigkísértem. A virágzás és az éltető erő (ΖΩΘΑΛ-), a szerelem (EPA-) és a látás (ΙΑ-) motívuma az életmű minden szakaszában visszaköszönt. A bevezetésben felvázolt feltevés alapján, hogy a látás fényelmélete az archaikus korban műfajtól függetlenül hat, az ΙΑ- motívumát tekintettem elsődlegesnek, mely a szemből sugárzó fény révén hordozója lehet azoknak a képességeknek, melyek a Charist hatékonyra teszik. Így a 9. pythói óda egyik részlete is megfelelő értelmet kapott: a φέγγος (90.) a Charisok szeméből sugárzik. Külön figyelmet szenteltem a Múzsák és a Charis kapcsolatának, és rámutattam, hogy az ihlető tekintet motívuma végső soron hésiodosi örökség (*theog.* 81. skk.). A *Pai.* 7b esetében Pindaros eredetijének és Platón parafrázisának kapcsolatát vizsgáltam, és az egyik töredékes sor (20.) kiegészítésére tettem javaslatot (ἐλπιδὼν). Az áttekintés mellékes hozadéka volt, hogy egy nevezetes aischylosi cruxot is sikerült eltávolítanom (*Choeph.* 285.). Ilyen alapon cáfolni tudtam MILLER értelmezését Thalia szerepét illetően a 14. olympiai ódában, bizonyítva, hogy a Charis és „lánya”, a szintén látóképeséssel felruházott Achó közvetítő az élők és a holtak világa között. Ezzel összefüggésben elemeztem a két szféra kapcsolatát taglaló helyeket, különös figyelemmel az 5. pythói óda 95. sk. soraira. Pindaros állásfoglalását az archilochosi-alkaioszi bordal hagyományával szembeni ellenérzés megnyilvánulásaként értelmeztem.

A költő, az atléta és az isten tekintetével foglalkozó fejezetben abból a megfigyelésből indultam ki, hogy az atléta és a költő optikai alapon is párhuzamban állnak egymással: a sportoló fényes tettének a költő fényes verstette felel meg. A fény itt is a szemből sugárzik: a laudator tekintete fényes, ezzel szemben az Archilochos-típusú rágalmazó költő és a hamisan dicsőítő enkómiasztá tekintete sötét. A kétféle költő viszonyát a 2. pythói óda egyik bonyolult részlete (52. skk.) alapján elemeztem, rávilágítva a vituperator lelki alkatát meghatározó φθόνος társadalmi és költői megnyilvánulásaira. Az igazság és hamisság, dicsőítés és rágalmazás optikai metaforáit három versen mutattam be (*N.* 7., *N.* 8., *N.* 4.). A 7. és 8. nemeai óda hagyományos interpretációját mindössze árnyalnom kellett, a 4. nemeai óda esetében azonban a vers legvitatottabb passzusának (33. skk.) új, hovatovább hagyományos elemekből építkező értelmezést adtam. Az isten tekintete kétféle módon nyilvánul meg: az atlétikai szférában mint győzelemre segítő, a múzsai szférában pedig mint ihletet adó. E kettős szempont hatékonyságát a 8. pythói óda s egyszersmind az egész pindarosi corpus egyik legvitatottabb helyén próbáltam ki (67. skk.). Úgy vélem, hogy az atlétikai és a múzsai vonatkozás két formai szemponttal

kiegészülve sikeresen tárta fel a részlet gondolati mélyszerkezetét. A tekintet motívumának kettős irányultsága megerősítette ezt a képletet: a θεῶν ὄπις-t (71.) az istenek győzelemre segítő tekintetének értelmeztem, a βλέπειν (68.) alanya pedig az ihlető pillantású Apollón lett. A ἄρμονία (68.) tartalmát és a határozatlan névmás használatát új párhuzamos hely (Plat. *Krat.* 405 C-D) bevonásával árnyaltam. Fejtegetéseimből kiláglott, hogy a költő és az isten műzsai tekintete kiegészítő megoszlásban jelenik meg. Amennyiben a költő a polis tagjaként lép fel, tekintete a rágalmozó költő-polgár tekintetével áll ellentétben, amennyiben azonban az enkómiasztá tevékenységéről van szó, az isten tekintete az, mely a dicsőítő költészet létjogosultságát biztosítja.

Az uralkodó szeme a hésiodosi tanítás (*theog.* 96.) értelmében az isten szemének földi mása. A 2. olympiai óda ὄπις-át (6.) így a 8. pythói óda tanúságával egybehangzóan tekintetként értelmeztem. A fejezet fő célkitűzése azonban az volt, hogy a királyi szem metaforikus tartalmának felfedésével az 5. pythói óda egyik optikai vonatkozású, ám rendkívül vitatott értelmű helyét (15. skk.) tisztázzam. Elsőként hívtam fel a figyelmet a passzus és a 2. pythói óda néhány sora (57. skk.) közötti párhuzamra. A szöveg megállapításában elfogadtam ROSE központosását, ám a συγγενὴς ὀφθαλμός-t másként fogtam fel, kiegyensúlyozva egymással a szó szerinti és a metaforikus jelentéstartományt. Egy egyszerű emendatióval (ἐχει<ς>) a mondattani szerkezetet is átláthatóvá tettem.

A remények tekintetének vizsgálatával ismét a sportoló vágyainak és törekvéseinek világába tértem vissza. Akárcsak az előző fejezetben, itt is egyetlen szöveghely (*I.* 5. 56–58.) pontos elemzése volt a célom. A scholionoktól kezdve egészen máig nyomon követtem az ὄπις szóhoz kapcsolódó tévképzetek bűvópatakját, majd a szó előfordulási kontextusainak vizsgálatával arra jutottam, hogy az ὄπις már Homérosnál és Hésiodosnál is tekintetet jelent, így Pindarosnál sem kell más tartalmat feltételeznünk. Ily módon lehetővé vált a visszatérés a kódexek olvasatához. Az ὄπις ἐλπίδων-metaforát a költő emberi reményekről alkotott felfogásának tágabb összefüggésében szemléltem. Az áttekintés más helyek szabatos interpretációjához is hozzásegített, így például a 12. olympiai óda reményhajóinak és a 9. paian (= *fr.* 52k) prooimionjának jobb megértéséhez.

A zárófejezetben kissé kitágítottam a vizsgálat körét: a fény és sötétség metaforájával foglalkoztam behatóan a 2. olympiai ódában. E két optikai jelenséget és keveredési módozatukat az uralkodó-versenyző életszakaszainak feleltettem meg, s így sikerült a költemény bonyolult exkurzusát, a lelkek túlvilági sorsát idegen elemek bevonása nélkül, pusztá költői-retorikai alakzat-

ként megmagyarázni. A kitérő logikai szerkezetét és hagyományos, mitológiai részleteit a költészet és a filozófia tanúságának fényében vizsgáltam, azt kutatva, mennyiben sajátos a pindarosi felfogás, és milyen költői mondanivalót hordoz. Értelmezésemet alátámasztották az óda befejező részének nevezetes sorai. Az ἐς (...) τὸ πᾶν (85.) határozónak azonban új jelentést adtam, rámutatva a hagyományos felfogás gyengéire. A vers egészének részletes tárgyalásával két vitatott szövegolvasatú hely (δυσφρονῶν: 52., <γ>ε: 56.) tisztázásához is hozzájárultam, s állást foglaltam a híres-hírhedt feltételes mondat szintaktikai szerepét illetően is.

Az értekezés bevezetőjében Pindaros költészetének nagy témáját az ember és az isten találkozási módozatainak ábrázolásában jelöltem meg. Kettejük tekintete a földi és égi szféra kapcsolatának metaforája. A motívum vizsgálataval remélhetőleg egy lépéssel közelebb kerültünk e bonyolult, ám alapszemléletében mégis egyszerű, képekben és gondolatokban páratlanul gazdag költészet megismeréséhez. A filológiai elemzés ugyan csak részeket képes megragadni az egészből, ám jelen esetben a módszer és a tárgy rokonságban állnak egymással: az archaikus görög líra maga is az élet jellegzetes mozzanatainak kiemelésével érzékelteti az egészet. Ennek szemléltetésére felidézném a 7. olympiai óda kapcsán felhasznált François-váza képeit. A látszólag összefüggéstelen, tarka jelenetsorban éppen azok az életpillanatok elevenednek meg, melyeket az archaikus kor alkotói műfajtól függetlenül az emberi életből kiváltképpen említésre méltónak tartottak: a kalydóni vadászat és a táncoló athéni ifjak, a Patroklos temetési szertartására rendezett fogathajtó verseny és a kentaurok harca a lapithákkal, s mindezek megkoronázásaként Péleus és Thetis lakodalmának körbefutó jelenete. Pindaros győzelmi ódái ugyanezeket a mozzanatokot örökítik meg: a testi fáradozást és a könnyed-ünnepi táncot, a nemes versengést és a nyers-kegyetlen küzdelmet, ám mindenekfölött és legfőképpen az ember és az isten találkozását a győzelmi nász pillanatában. A szem és tekintet vizsgálatával ezen életeseményekről és költői ábrázolásukról igyekeztem lényegesen mondani.

# FELHASZNÁLT IRODALOM

## Szövegkiadások, kommentárok

- ADLER 1928–1935 ADLER, A. (ed.): *Suidae Lexicon* I–V. (Sammlung wissenschaftlicher Commentare, Lexicographi Graeci 1.) Leipzig. [Repr. Stuttgart (Teubner) 1967–1971].
- BAMBERGER 1840 BAMBERGER, F.: *Aeschyli Choephoroi*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).
- BENEDICTUS 1620 BENEDICTUS, J. (ed.): Πινδάρου περίοδος. *Pindari Olympia, Pythia, Nemea, Isthmia*. Salmurii.
- BERGK 1843 BERGK, Th. (ed.): *Poetae Lyrici Graeci*. Leipzig (Reichenbach).
- BERGK 1878<sup>4</sup> BERGK, Th. (ed.): *Poetae lyrici Graeci* I: *Pindari carmina*. Leipzig (Teubner).
- BRASWELL 1988 BRASWELL, B. K.: *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*. Berlin–New York (De Gruyter). (Texte und Kommentare 14.)
- BREMER 2003<sup>2</sup> BREMER, D. (ed.): *Pindar: Siegeslieder*. (Sammlung Tusculum) Düsseldorf–Zürich (Artemis und Winkler Verlag).
- BURY 1890 BURY, J. B.: *The Nemean Odes of Pindar. Edited with Introduction and Commentary*. London (Macmillan & Co.) [Repr. Amsterdam (A. M. Hakkert) 1965].
- BURY 1892 BURY, J. B.: *The Isthmian Odes of Pindar. Edited with Introduction and Commentary*. London (Macmillan and Co.) [Repr. Amsterdam (A. M. Hakkert) 1965].
- CAREY 1981 CAREY, Ch.: *A Commentary on Five Odes of Pindar: Pythian 2, Pythian 9, Nemean 1, Nemean 7, Isthmian 8*. Salem (The Ayer Company). (Monographs in Classical Studies)
- CHRIST 1896 CHRIST, W.: *Pindari carmina prolegomenis et commentariis instructa*. Leipzig (Teubner).

- DISSEN 1821 BOECKH, A.–DISSEN, L.: Πινδάρου τὰ σωζόμενα. *Pindari opera quae supersunt. Textum in genuina metra restituit et ex fide librorum manuscriptorum doctorumque coniecturis recensuit, annotationem criticam, scholia, integram interpretationem Latinam, commentarium perpetuum et indices adiecit Augustus Boeckhius*. I. 1, 2 – II. 2. Leipzig (J. A. G. Weigel) 1811 (I 1, 2) – 1821 (II 2) [repr. Hildesheim (G. Olms Verlag) 1963].
- DISSEN–SCHNEIDEWIN 1843/1847 DISSEN, L.–SCHNEIDEWIN, F. G.: *Pindari carmina quae supersunt cum deperditorum fragmentis selectis ex recensione Boeckhii* I–II. Gothae–Erfordiae (F. Hennings) (Bibliotheca Graeca 6.)
- DODDS 1963<sup>2</sup> DODDS, E. R.: *Euripides: Bacchae*. Oxford (Clarendon Press).
- DRACHMANN 1903–1927 (Σ) DRACHMANN, A. B. (ed.): *Scholia vetera in Pindari Carmina* I–III. (BSGRT) Stuttgart–Leipzig (Teubner) 1903–1927 [Repr. Leipzig (Teubner) 1997].
- DUCHEMIN 1967 DUCHEMIN, J.: *Pindare: Pythiques* III, IX, IV, V. Paris. (Érasme. Collection de textes Grecs commentés) (Presses Universitaires de France)
- FARNELL 1932 FARNELL, L. R.: *The Works of Pindar II: Critical Commentary to the Works of Pindar*. London (Macmillan & Co.) [Repr. Amsterdam (A. M. Hakkert) 1965].
- FENNELL 1879 FENNELL, C. A. M.: *Pindar: The Olympian and Pythian Odes. With Notes Explanatory and Critical, Introductions and Critical Essays*. Cambridge (Cambridge University Press).
- FENNELL 1899 FENNELL, C. A. M.: *Pindar: The Nemean and Isthmian Odes, with Notes Explanatory and Critical, Introductions, and Introductory Essays*. Cambridge (Cambridge University Press).
- FRAENKEL 1950 FRAENKEL, E.: *Aeschylus: Agamemnon* I–II. Oxford (Clarendon Press) 1950.
- GARVIE 1986 GARVIE, A. F.: *Aeschylus: Choephoroi. With Introduction and Commentary*. Oxford. (Clarendon Press) [Utánnymás: Oxford (Clarendon Press) 2002].
- GEDIKE 1779 GEDIKE, F.: *Pindars pythische Siegeshymnen*. Berlin–Leipzig (G. J. Dekker).



- GENTILI et al. 1995 GENTILI, B.—BERNARDINI, P. A.—CINGANO, E.—GIANNINI, P.: *Pindaro: Le Pitiche*. Milano (Arnoldo Mondadori). (Scrittori Greci e Latini)
- GILDERSLEEVE 1890 GILDERSLEEVE, B. L.: *Pindar: The Olympian and Pythian Odes with an Introductory Essay, Notes, and Indexes*. New York (Macmillan & Co.) [Repr. Amsterdam (A. M. Hakert) 1965].
- GRENFELL—HUNT 1908 GRENFELL, B. P.—HUNT, A. S.: *The Oxyrhynchus Papyri Edited with Translations and Notes V*. London (Egypt Exploration Fund).
- GRONINGEN 1960 GRONINGEN, B. A.: *Pindar au banquet. Les fragments des scolies édités avec un commentaire critique et explicatif*. Lyde (A. W. Sythoff).
- HARTUNG 1855–1856 HARTUNG, J. A.: *Die griechischen Lyriker. Griechisch mit metrischer Übersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen I–IV: Pindar's Werke*. Leipzig (W. Engelmann).
- HENRY 2005 HENRY, W. B.: *Pindar's Nemeans. A Selection*. München–Leipzig. (K. G. Saur) (Sammlung wissenschaftlicher Commentare)
- HEYNE 1773 HEYNE, Ch. G. (ed.): *Pindari carmina cum lectionis varietate*. Göttingen (J. Ch. Dietrich).
- HEYNE 1791 HEYNE, Ch. G.: *Additamenta ad lectionis varietatem in Pindari carmina editione Gottingensi MDCCLXXIII notatam*. Göttingen (J. CH. Dietrich).
- HEYNE 1798 HEYNE, Ch. G.: *Pindari carmina cum lectionis varietate et adnotationibus I–III*. Göttingen (J. Ch. Dietrich).
- INSTONE 1996 INSTONE, S.: *Pindar: Selected Odes. Olympian One, Pythian Nine, Nemeans Two&Three, Isthmian One*. Warminster (Aris & Phillips).
- KIRKWOOD 1982 KIRKWOOD, G.: *Selection from Pindar. Edited with Introduction and Commentary*. Chico (Scholars Press). (American Philological Association Textbook Series 7.)
- LEE 1972 LEE, H. M.: *Aspects of Pindar's Art: A Literary Study of Nemean 2, Olympians 14, 12, and 4, and Pythian 1*. (Diss. Stanford University).
- LEEUEWEN 1964 LEEUEWEN, J. van: *Pindarus' tweede Olympische Ode I–II*. Assen (Van Gorcum & Comp.)

- LEHNUS 1981 LEHNUS, L.: *Pindaro: Olimpiche. Traduzione, commento, note e lettura critica*. Milano (Garzanti).
- MAEHLER 1982 MAEHLER, H.: *Die Lieder des Bakchylides I: Die Siegeslieder* Leiden (E. J. Brill). (Mnemosyne, Suppl. 62.)
- MEZGER 1880 MEZGER, F.: *Pindars Siegeslieder*. Leipzig (Teubner).
- MOMMSEN 1864a MOMMSEN, C. J. T. (ed.): *Pindari carmina. Ad fidem optimorum codicum recensuit, integram scripturae diversitatem subiecit Carolus Johannes Tycho Mommsen*. Berlin (Weidmann).
- MOMMSEN 1864b MOMMSEN, C. J. T.: *Annotationis criticae supplementum ad Pindari Olympias*. Berlin. (Weidmann)
- NORDEN 1927<sup>3</sup> NORDEN, E.: *P. Vergilius Maro: Aeneis Buch VI*. Stuttgart–Leipzig (Teubner) (Sammlung wissenschaftlicher Commentare) [Repr. Stuttgart–Leipzig (Teubner) 1995<sup>9</sup>].
- PAGE 1972 PAGE, D. (ed.): *Aeschyli septem quae supersunt tragoediae*. Oxford (Clarendon Press). (SCBO)
- PAUW 1745 PAUW, J. C. (ed.): *Aeschyli tragoediae superstites II*. Haag (Petrus Gosse).
- PAUW 1747 PAUW, J. C.: *Notae in Pindari Olympia, Pythia, Nemea, Isthmia. Traiecti ad Rhenum* (apud N. Muntendam).
- PFEIJFFER 1999 PFEIJFFER, I. L.: *Three Aiginetan Odes of Pindar. A Commentary on Nemean V, Nemean III and Pythian VIII*. Leiden–Boston–Köln. (E. J. Brill) (Mnemosyne, Suppl. 197.)
- PRIVITERA 1982 PRIVITERA, A.: *Pindaro: Le Istmiche*. (Scrittori Greci e Latini) Milano (Arnoldo Mondadori).
- PUECH 1922–1923 PUECH, A.: *Pindare I–IV* (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé) Paris. (Les Belles Lettres) [Repr. Paris (Les belles Lettres) 1961–1977].
- RACE 1997 RACE, W. H. (ed.): *Pindar I–II*. Cambridge, Massachusetts–London (Harvard University Press) (LCL 485.)
- SANDYS 1919 SANDYS, J. Sir (ed.): *The Odes of Pindar Including the Principal Fragments*. (LCL) London–New York (Heinemann–Putnam) [Repr. London–New York (Heinemann–Putnam) 1924, 1927].
- SCHMIDT 1616 SCHMIDT, E.: Πινδάρου περίοδος. Wittenberg (Zacharia Schurerus).

- SCHROEDER 1922 SCHROEDER, O.: *Pindars Pythien*. Leipzig–Berlin (Teubner). (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare)
- SCHROEDER 1923<sup>6</sup> SCHROEDER, O. (ed.): *Pindari carmina. (Exemplar editionis quintae autotypice iteratum nova appendice auctum)*. Leipzig–Berlin (Teubner). (Poetae Lyrici Graeci I, 1)
- SCHÜTZ 1808 SCHÜTZ, Ch. G. (ed.): *Aeschyli tragoediae quae supersunt ac deperditarum fragmenta III: Choëphorai. Eumenides. Supplices. Commentarius*. Halle (J. J. Gebauer).
- SILK 2007 SILK, M. S.: Pindar's Poetry as Poetry: A Literary Commentary on Olympian 12. In: HORNBLOWER, S.–MORGAN, C. (eds.): *Pindar's Poetry, Patrons, and Festivals from Archaic Greece to the Roman Empire*. Oxford (Oxford University Press) 177–197.
- SNELL 1959<sup>3</sup> SNELL, B. (ed.): *Pindari carmina cum fragmentis*. I–II (BSGRT) Leipzig (Teubner).
- SNELL–MAEHLER 1987<sup>8</sup> / 1989 SNELL, B.–MAEHLER, H. (eds.): *Pindari carmina cum fragmentis* I–II. (BSGRT) Leipzig (Teubner) 1987<sup>8</sup> (I) – 1989 (II).
- STEPHANUS 1560 STEPHANUS, H. (ed.): *Pindari Olympia, Pythia, Nemea, Isthmia*. [Sine loco]
- THIERSCH 1820 THIERSCH, F.: ΠΙΝΔΑΠΟΥ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ. Pindarus Werke, Urschrift, Übersetzung in den pindarischen Versmaßen und Erläuterungen I–II. Leipzig (Gerhard Fleischer).
- THUMMER 1968/1969 THUMMER, E.: *Pindar: Die isthmischen Gedichte. Textkritisch herausgegeben, übersetzt und kommentiert mit einer Analyse der pindarischen Epinikien* I–II. (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern) Heidelberg (Carl Winter Universitätsverlag).
- TURYN 1948 TURYN, A. (ed.): *Pindari carmina cum fragmentis*. Cracoviae. (Sumptibus Academiae Polonae Litterarum et Scientiarum) [Repr. Oxonii (Blackwell) 1952<sup>3</sup>].
- VALK 1979 VALK, M. van der (ed.): *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes III: Praefationem et commentarios ad libros K–Π complotens*. Lugduni Batavorum (E. J. Brill).

- VERDENIUS 1987 VERDENIUS, W. J.: *Commentaries on Pindar I: Olympian Odes 3, 7, 12, 14*. Leiden (E. J. Brill). (Mnemosyne, Suppl. 97.)
- VERDENIUS 1988 VERDENIUS, W. J.: *Commentaries on Pindar II: Olympian Odes 1, 10, 11, Nemean 11, Isthmian 2*. Leiden (E. J. Brill). (Mnemosyne, Suppl. 101.)
- WEIL 1861 WEIL, H. (ed.): *Aeschyli quae supersunt tragoediae I: Orestea*. Gießen (J. Ricker).
- WEST 1978 WEST, M. L.: *Hesiod: Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary*. Oxford (Clarendon Press).
- WILAMOWITZ 1896 WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von: *Aischylos: Orestie II: Das Opfer am Grabe*. Berlin (Weidmann).
- WILAMOWITZ 1914 WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von: *Aeschyli tragoediae*. Berlin (Weidmann).
- WILAMOWITZ 1959 WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von: *Euripides: Herakles. Einleitung in die griechische Tragödie*. I–III. Berlin (Akademie-Verlag).
- WILLCOCK 1995 WILLCOCK, M. M.: *Pindar: Victory Odes. Olympians 2., 7., 11.; Nemean 4.; Isthmians 3., 4., 7*. Cambridge (Cambridge University Press). (Cambridge Greek and Latin Classics).
- WILLIAMS 1976 WILLIAMS, F. L.: *A Critical Edition of Nemean Odes 1–4 of Pindar*. (Diss. Cornell University).

## Monográfiák, tanulmányok, kézikönyvek

- ADORJÁNI 2005 ADORJÁNI Zs.: Euripidés *Phaethón*-töredéke Goethe ki egészítései tükrében. *AntTan*, 49. 23–57.
- ADORJÁNI 2006 ADORJÁNI Zs.: A remények tekintete. Megjegyzések Pindaros 5. isthmosi ódájának 56–58. sorához. *AntTan*, 50. 261–295.
- ADORJÁNI 2007 ADORJÁNI Zs.: Poseidón Aiginán. Pindaros 5. nemeai ódájának 43. sora új szemszögből. *AntTan* 51. 15–37.
- AUGER 1987 AUGER, D.: De l’artisan à l’athlète: les métaphores de la création poétique dans l’épénicie et chez Pindare. *Études de littérature ancienne*, 3. 39–56.

- BARKHUISEN 1968 BARKHUISEN, J. H.: Structural Patterns in Pindar's Seventh Olympian Ode. *AC*, 11. 25–37.
- BARRETT 1973 BARRETT, W. S.: Pindar's Twelfth Olympian and the Fall of the Deinomenidai. *JHS*, 93. 23–35.
- BAUMEISTER 1889 BAUMEISTER, A.: *Denkmäler des klassischen Altertums* III. München –Leipzig (R. Oldenbourg).
- BECKER 1937 BECKER, O.: *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*. Berlin (Weidmann) (Hermes-Einzelschriften 4.)
- BECKER 1940 BECKER, O.: Pindars olympische Ode vom Glück. *Die Antike* 16. 38–50.
- BERNARDINI 1979 BERNARDINI, P. A.: La dike della lira e la dike dell' atleta (Pindaro, P. 1, 1–2; O. 9, 98). *QUCC*, 31. 79–85.
- BERNARDINI 1983 BERNARDINI, P. A.: *Mito e attualità nelle odi di Pindaro. La Nemea 4, l'Olimpica 9, l'Olimpica 7*. Urbino (Edizioni dell'Ateneo) (Filologia e critica 47.)
- BOLLACK 1963 BOLLACK, J.: L'or des rois. Le mythe de la deuxième Olympique. *RPh*, 37. 234–254.
- BORGEAUD  
–MACLACHLAN 1985 BORGEAUD, W. A.–MACLACHLAN, B.: Les Kharites et la lumière. *RBPh*, 63. 5–14.
- BOWRA 1936 BOWRA, C. M.: The Metre of Pindar, Olympian 2. *CQ*, 30. 94–99.
- BOWRA 1964 BOWRA, C. M.: *Pindaros*. Oxford (Clarendon Press) 1964.
- BRASWELL 1976 BRASWELL, B. K.: Notes on the Prooimion to Pindar's Seventh Olympian Odes. *Mnemosyne*, 29. 233–242.
- BREMER 1975 BREMER, D.: Theia bei Pindar – Mythos und Philosophie. *A&A*, 21. 85–96.
- BREMER 1976 BREMER, D.: *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Licht-metaphysik*. Bonn (Bouvier Verlag). (Archiv für Begriffsgeschichte, Suppl. 1.)
- BREMER 2008 BREMER, J. M.: Traces of Hymn in the Epinikion. *Mnemosyne*, 61. 1–17.
- BRESSON 1979 BRESSON, A.: *Mythe et Contradiction. Analyse de la VII<sup>e</sup> Olympique de Pindare*. Paris (Les Belles Lettres) (Annales littéraires de Université de Besançon 230: Centre de Recherches d'Histoire Ancienne 29.)

- BRIDGE 1900 BRIDGE, J.: ΣΥΓΓΕΝΗΣ ΟΦΘΑΛΜΟΣ. *HSPh.* 11. 141–149.
- BRILLANTE 1989 BRILLANTE, C.: Gli Antenorida a Cirene nella Pitica V di Pindaro. *QUCC*, 62. 7–16.
- BRILLANTE 1995 BRILLANTE, C.: Amore senza χάρις: Pind. Pyth. II. 42–48. *QUCC*, 78. 33–38.
- BROWN 1984 BROWN, CH. G.: The Bridegroom and the Athlete: The Proem to Pindar's Seventh Olympian. In: GERBER, D. E. (ed.): *Greek Poetry and Philosophy. Studies in Honour of Leonhard Woodbury*. Chico (Scholars Press) 37–50.
- BROWN 1989 BROWN, CH. G.: Anactoria and the Χαρίτων ἀμοιβήματα: Sappho fr. 16, 18 Voigt. *QUCC*, 61. 7–15.
- BROWN 2006 BROWN, CH. G.: Pindar on Archilochus and the Gluttony of Blame. (Pyth. 2. 52–6) *JHS*, 126. 36–46.
- BRUNEL 1964 BRUNEL, J.: Les Anténorides a Cyrène et l'inspiration littéraire de Pindare, Pythique V, v. 82–88. *REA*, 66. 5–21.
- BULMAN 1992 BULMAN, P.: *Phthonos in Pindar*. Berkeley–Los Angeles–Oxford (University of California Press) (University of California Publications, Classical Studies 35.).
- BULTMANN 1948 BULTMANN, R.: Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum. *Philologus*, 97. 1–36.
- BUNDY 1962 BUNDY, E. L.: *Studia Pindarica* I–II. Berkely – Los Angeles (University of California Press) (University of California Publications in Classical Philology 18.).
- BUNDY 1972 BUNDY, E. L.: The „Quarrel between Kallimachos and Apollonios” Part I : The Epilogue of Kallimachos's Hymn to Apollo. *CSCA*, 5. 39–94.
- BURKERT 1981 BURKERT, W.: ΘΕΩΝ ΟΠΙΩΝ ΟΥΚ ΑΛΕΓΟΝΤΕΣ. Götterfurcht und Leumannsches Missverständnis. *MH*, 38. 195–204.
- BURNETT 1983 BURNETT, A. P.: *Three Archaic Poets: Archilochus, Alcaeus, Sappho*. London (Duckworth & Co.) [Repr. London (Bristol Classical Press) 1998].
- BURNETT 2005 BURNETT, A. P.: *Pindar's Songs for Young Athletes of Aigina*. Oxford (Oxford University Press).
- BURTON 1962 BURTON, R. W. B.: *Pindar's Pythian Odes. Essays in Interpretation*. Oxford (Oxford University Press) 1962.

- CALOGERO 1925 CALOGERO, G.: Pindaro, Isthmia, V 56–58. *A&R*, 6. 293–307.
- CAMPBELL 1941 CAMPBELL, A. Y.: Pindar. Pythian, V. 15 ff. *CQ*, 35. 148–149.
- CAPELLE 1928 CAPELLE, P.: Elysium und Insel der Seligen. *AR*, 26. 17–40.
- CAREY 1976 CAREY, CH.: Pindar's Eighth Nemean Ode. *PCPhS*, 22. 26–41.
- CAREY 1980 CAREY, CH.: Three Myths in Pindar: *N.* 4, *O.* 9, *N.* 3. *Eranos*, 28. 143–162.
- CARNE-ROSS 1975 CARNE-ROSS, D. S.: Three Preludes for Pindar. *Arion*, 2. 160–193.
- CARRIÈRE 1962 CARRIÈRE, J.: Lueurs nouvelles sur la Seconde Olympique de Pindare. *Pallas*, 11. 29–45.
- CARRIÈRE 1973 CARRIÈRE, J.: Sur l'Olympique II de Pindare, à propos d'un récent examen. *REG*, 86. 436–443.
- CARSON 1982 CARSON, A.: Wedding at Noon in Pindar's Ninth Pythian. *GRBS*, 23. 121–128.
- CERUTTI 1995 CERUTTI, A.: Poesia eternatrice ed esistenza ultraterrena. L'immortalità nella II Olimpica di Pindaro. *Acme*, 48. 5–15.
- CHAMOUX 1948 CHAMOUX, F.: Les Anténorides a Cyrène. *RA*, 29–30. 154–161.
- CHAMOUX 1953 CHAMOUX, F.: *Cyrène sous la monarchie des Battiades*. Paris (Boccard). (Bibliothèque des écoles Françaises d'Athènes et de Rome 177.)
- CHANTRAINE 1980 CHANTRAINE, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*. Paris (Klincksieck).
- CIANI 1974 CIANI, M. G.: *ΦΑΟΣ e termini affini nella poesia Greca. Introduzione a una fenomenologia della luce*. Firenze (L. S. Olschki). (Università di Padova. Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia 51.)
- CROTTY 1982 CROTTY, K.: *Song and Action. The Victory Odes of Pindar*. Baltimore–London (The John Hopkins University Press).
- D'ALESSIO 1992 D'ALESSIO, G. B.: Pindaro, Peana VII b (fr. 52 h Sn. M.). In: EL MUSALAMY, A. H. S. (ed.): *Proceedings of the XIX<sup>th</sup> International Congress of Papyrology. Cairo 2–9 September 1989*. I Cairo (Ain Shams University) 353–373.

- D'ALESSIO 1994 D'ALESSIO, G. B.: First-Person Problems in Pindar. *BICS*, 39. 117–139.
- D'ALESSIO 1995 D'ALESSIO, G. B.: Una via lontana dal cammino degli uomini (Parm. fr. 1+6 D.-K.; Pind. Ol. VI. 22–27; pae. VIIb 10–22). *SIFC*, 13. 143–181.
- DEAS 1930 DEAS, H. T.: A Note on Pindar, Olymp. 2. 56–60. *CQ*, 24. 191–192.
- DEFRADAS 1957 DEFRADAS, J.: La religion de Pindare. *REG*, 70. 224–234.
- DEFRADAS 1971 DEFRADAS, J.: Sur l'interprétation de la deuxième Olympique de Pindare. *REG*, 84. 131–143.
- DEICHGRÄBER 1971 DEICHGRÄBER, K.: *Charis und Chariten – Grazie und Grazien*. München (E. Heimerau). (Tusculum-Schriften)
- DEL GRANDE 1956 DEL GRANDE, C.: *Filologia minore. Studi di poesia e storia nella Grecia antica*. Milano–Napoli (Riccardo Ricciardi).
- DEMAND 1975 DEMAND, N.: Pindar's Olympian 2, Theron's Faith, and Empedocles' *Katharmoi*. *GRBS*, 16 (1975) 347–357.
- DENNISTON 1954<sup>2</sup> DENNISTON, J. D.: *The Greek Particles*. Oxford (Clarendon Press).
- DES PLACES 1949 DES PLACES, E.: *Pindare et Platon*. Paris (Beauchesne et ses fils). (Bibliothèque des Archives de Philosophie 4: Philosophie ancienne 1.).
- DETIENNE 1973 DETIENNE, M.: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris (François Maspero).
- DICKIE 1984 DICKIE, M. W.: Hêsychia and Hybris in Pindar. In: GERBER, D. E. (ed.): *Greek Poetry and Philosophy. Studies in Honour of Leonhard Woodbury*. Chico (Scholars Press) 83–109.
- DICKIE 1987 DICKIE, M. W.: ΦΘΟΝΟΣ degli dèi nella letteratura greca del quinto secolo avanti Cristo. *A&R*, 32. 113–125.
- DISEP 1951 DISEP, H.: *Formen bildlichen Ausdrucks bei älteren griechischen Dichtern*. (Diss. Göttingen).
- DOBREE 1843/1874 DOBREE, P. P.: *Adversaria* IV. Berlin (S. Calvary) 1874 (= *Adversaria* II Cambridge [J. J. Deighton] 1843).
- DODDS 1938 DODDS, E. R.: Four Notes to Choephoroi. *CQ*, 32. 1–4.
- DORNSEIFF 1921 DORNSEIFF, F.: *Pindars Stil*. Berlin (Weidmann).
- DÖNT, E. 1985 DÖNT, E.: Pindars siebente Nemeische Ode. *WS*, 98. 105–114.



- DÖNT, M. 1983 DÖNT, M.: Zur 14. olympischen Ode Pindars. *RhM*, 126. 126–135.
- DRACHMANN 1901 DRACHMANN, A. B.: [Pindari carmina recensuit Otto Schroeder (Poetae Lyrici Graeci, collegit Theodorus Bergk 5, 1, 1) Leipzig (Teubner) 1900] *BPhW*, 21. 641–647.
- DUCHEMIN 1955 DUCHEMIN, J.: *Pindare. Poète et prophète*. Paris (Les Belles Lettres). (Collection d'études anciennes publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé)
- DUCHEMIN 1959 DUCHEMIN, J.: Mission sociale et pouvoir magiques du poète comparés à ceux du roi dans le lyrisme de Pindare. In : *Studies in the History of Religions* (Supplements to *Numen* IV : The Sacral Kingship) Leiden (E. J. Brill) 379–393.
- DUCHEMIN 1970 DUCHEMIN, J.: Essai sur le symbolisme Pindarique: or, lumière et couleurs. In: CALDER III, W. M.–STERN, J. (eds.): *Pindaros und Bakchylides*. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 278–289. (WdF 134) [= *REG*, 65. 46–58].
- EDMUNDS 2009 EDMUNDS, L.: A Hermeneutic Commentary on Pindar *O.* 2, 57–83. In: DILL, U. – WALDE, Ch. (eds.): *Antike Mythen, Medien, Transformationen und Konstruktionen*. Berlin –New York (De Gruyter) 662–677.
- EITREM 1953 EITREM, S.: The Pindaric Phthonos. In: MYLONAS, G. E. –RAYMOND, D. (eds.): *Studies Presented to David Moore Robinson on His Seventieth Birthday* II. Saint Louis (Washington University) 531–536.
- ERBSE 1969 ERBSE, H.: Pindars dritte nemeische Ode. *Hermes*, 97. 272–291.
- ERFFA 1937 ERFFA, C. E. von: *ΑΙΔΩΣ und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*. Leipzig (Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung). (Philologus, Suppl. 30.)
- ESCHER-BÜRKLI 1899 ESCHER-BÜRKLI, J. s. v. Charites. *RE*, 3. 2150–2167.
- FALTER 1934 FALTER, O.: *Der Dichter und sein Gott bei den Griechen und Römern*. Würzburg (Konrad Triltsch).
- FARNELL 1915 FARNELL, L. R.: Pindar, Athens and Thebes: Pyth. IX. 151–170. *CQ*, 9. 193–200.

- FINLEY 1955 FINLEY, J. H.: *Pindar and Aischylus*. Cambridge, Massachusetts (Harvard University Press). (Martin Classical Lectures 14.)
- FINLEY 1958 FINLEY, J. H.: Pindar and the Persian Invasion. *HSPH*, 63. 121–132.
- FITZGERALD 1983 FITZGERALD, W.: Pindar's Second Olympian. *Helios*, 10. 49–70.
- FLOYD 1965 FLOYD, E. D.: The Performance of Pindar, Pythian 8. 55–70. *GRBS*, 6. 187–200.
- FLOYD 1968 FLOYD, E. D.: The Première of Pindar's Third and Ninth Pythian Odes. *TAPhA*, 99. 181–202.
- FRÄNKEL 1930 FRÄNKEL, H.: [Schadewaldt, W.: *Der Aufbau des pindarischen Epinikion*. Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1966 (= Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 5, 3 (1928) 259–343).] *Gnomon*, 6. 1–20.
- FRÄNKEL 1946 FRÄNKEL, H.: Man's „Ephemerous" Nature According to Pindar and Others. *TAPhA*, 77. 131–145 [= Idem: ΕΦΗΜΕΡΟΣ als Kennwort für die menschliche Natur. In: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studie*. (Hrsg. von Franz Tietze) München (Beck'scher Verlag) 1955, 23–39].
- FRÄNKEL 1955 FRÄNKEL, H.: Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur. In: Idem: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studien*. (Hrsg. von Franz Tietze) München (Beck'scher Verlag) 1–22.
- FRÄNKEL 1962<sup>2</sup> FRÄNKEL, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. München (Beck'scher Verlag).
- FRÄNKEL 1970 FRÄNKEL, H.: Pindars Religion. In: CALDER III, W. M. – STERN, J. (eds.): *Pindaros und Bakchylides*. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 232–258 (WdF 134.) [= *Die Antike*, 3 (1927) 39–63].
- FRIEDLÄNDER 1914 FRIEDLÄNDER, P.: Das Proömium der Theogonie. *Hermes*, 49. 1–16.
- FRIEDLÄNDER 1941 FRIEDLÄNDER, P.: Plato Phaedrus 245A. *CPh*, 36. 51–52.
- FRIEDRICHS 1958 FRIEDRICHS, K.: Erklärungen zu Pindar's Epinikien. *Philologus*, 13. 443–456.

- FRISK 1960 FRISK, H.: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. I. Heidelberg (Carl Winter Verlag). (Indogermanische Bibliothek) [Repr. Heidelberg (Carl Winter Universitätsverlag) 1973].
- FRITZ 1957 FRITZ, K. von: Ἑστῆρις ἐκατέρωθι in Pindar's second Olympian and Pythagoras' Theory of Metempsychosis. *Phronesis*, 2. 85–89.
- FROIDEFOND 1978 FROIDEFOND, C.: Pittoresque et idéalité dans la V<sup>e</sup> Pythique de Pindare. *REA*, 80. 217–227.
- GENTILI 1984 GENTILI, B.: *Poesia e pubblico nella Grecia antica da Omero al V. Secolo*. Roma (Editori Laterza).
- GERBER 1960 GERBER, D. E.: Pindar, Pythian 2. 56. *TAPhA*, 91. 100–108.
- GERBER 1983 GERBER, D. E.: Pindar, Pythian 11. 30. *GRBS*, 24. 21–26.
- GERVAIS 1940 GERVAIS, J.: La quatorzième olympique de Pindare. *L'enseignement secondaire au Canada* 19. 448–459.
- GIANNINI 1995 GIANNINI, P.: Note esegetiche alle Pitiche 6 e 8 di Pindaro. *QUCC*, 78. 39–53.
- GIANOTTI 1970 GIANOTTI, G. F.: Pindaro, I. 5. 5, 56–58. *RFIC*, 98. 405–407.
- GIANOTTI 1971 GIANOTTI, G. F.: Sull'Olimpica Seconda di Pindaro. *RFIC*, 99. 26–52.
- GIANOTTI 1975 GIANOTTI, G. F.: *Per una poetica pindarica*. Torino (G. B. Paravia&Co.) (Historica Politica Philosophica 9.).
- GILDERSLEEVE 1900 GILDERSLEEVE, B. L.: Brief Mention. *AJPh*, 21. 475–476.
- GILDERSLEEVE 1910 GILDERSLEEVE, B. L.: The Seventh Nemean Revisited. *AJPh*, 31. 125–153.
- GRETHLEIN 2010 GRETHLEIN, J.: *The Greek and Their Past. Poetry, Oratory and History in the Fifth Century BCE*. Cambridge (Cambridge University Press).
- GRIFFITH 1991 GRIFFITH, R. D.: Oedipus's Bloodthirsty Sons: Love and Strife in Pindar's Second Olympian Ode. *CIAnt*, 10. 46–58.
- GRIFFITH 1999 GRIFFITH, R. D.: Leaves in Pindar. *Eranos*, 97. 54–58.
- GRONINGEN 1942 GRONINGEN, B. A. van: Pindari Olymp. XIV 17. *Mnemosyne*, 10. 221–224.
- GUNDERT 1935 GUNDERT, H.: *Pindar und sein Dichterberuf*. Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann). (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 10.)
- HAMPE 1952 HAMPE, R.: Zur Eschatologie in Pindars zweiter olympischer Ode. In: EPMHNEIA. *Festschrift Otto Regen-*

- bogen zum 60. Geburtstag um 14. Februar 1951 dargebracht von Schülern und Freunden. Heidelberg. (Carl Winter Universitätsverlag) 46–65.
- HARDIE 2000 HARDIE, A.: Pindar's 'Theban' Cosmogony (The First Hymn). *BICS*, 44. 19–40.
- HÄRTER 1870 HÄRTER, E.: Die zweite olympische Ode Pindar's. In: *Programm des Gymnasiums zu Stendal*. Stendal (Franzen & Große).
- HAYDON 1890 HAYDON, R. S.: ΣΧΗΜΑ ΠΙΝΔΑΡΙΚΟΝ. *AJPh*, 11. 182–192.
- HEATH 1988 HEATH, M.: Receiving the κῶμος: The Context and Performance of Epinikion. *AJPh*, 109. 180–195.
- HELD 2003 HELD, G. F.: Archilochos' Ἀμύχανια: Pindar, Pythian 2. 52–56 and Isthmian 4. 1–3. *Eranos*, 101. 30–48.
- HERMANN 1798 HERMANN, G.: Commentatio de metris Pindari. In: HEYNE, Ch. G. (ed.): *Pindari carmina cum lectionis varietate et adnotationibus* III. Göttingen. (J. Ch. Dietrich) 177–356.
- HERMANN 1835 HERMANN, G.: [*Pindari carmina quae supersunt cum depeditorum fragmentis selectis ex recensione Boeckhii. Commentario perpetuo illustravit Ludolphus Dissenius.*] In: Idem: *Opuscula* VI, 1 Leipzig (E. Fleischer) 3–69.
- HERMANN 1839 HERMANN, G.: Emendationes Pindaricae. In: Idem: *Opuscula* VII Leipzig (E. Fleischer) 1839, 129–173.
- HERMANN 1859<sup>2</sup> HERMANN, G. (ed.): *Aeschyli Tragoediae* I. Berlin (Weidmann)<sup>2</sup> (= Id.: *Opuscula*, VI. 2. Leipzig [E. Fleischer] 1835).
- HOLZHAUSEN 2004 HOLZHAUSEN, J.: Pindar und die Orphik. Zu Frg. 133 Snell/Maehler. *Hermes*, 132. 20–36.
- HORVÁTH 2004 HORVÁTH, L.: „Frauen ... Schmerz der Augen“ (Zu Herodot 5, 18). *WS*, 117. 69–79.
- HUBBARD 1983 HUBBARD, Th. K.: Pindaric Harmonia: Pythian 8, 67–169. *Mnemosyne*, 36. 286–292.
- HUBBARD 1985 HUBBARD, Th. K.: *The Pindaric Mind. A Study of Logical Structure in Early Greek Poetry*. Leiden (E. J. Brill). (*Mnemosyne*, Suppl. 85.)
- HUBBARD 1986 HUBBARD, Th. K.: The Subject/Object-Relation in Pindar's Second Pythian and Seventh Nemean. *QUCC*, 51 (1986) 53–72.

- HUBBARD 1990 HUBBARD, Th. K.: Envy and the Invisible Roar: Pindar, Pythien 11. 30. *GRBS*, 31. 343–351.
- HUBBARD 1991 HUBBARD, Th. K.: Theban Nationalism and Poetic Apology in Pindar, Pythian 9. 76–96. *RhM*, 134. 22–38.
- HUBBARD 1993 HUBBARD, Th. K.: The Theban Amphiaraiion and Pindar's Vision on the Road to Delphi. *MH*, 50. 193–203.
- HUBBARD 2000 HUBBARD, Th. K.: Pindar and Sophocles: Ajax as Epinician Hero. *EMC*, 19. 315–332.
- HUBBARD 2002 HUBBARD, Th. K.: Pindar, Theoxenus, and the Homosexual Eye. *Arethusa*, 35. 255–296.
- HUBBARD 2004 HUBBARD, Th. K.: The Dissemination of Epinician Lyric: Pan-Hellenism, Reperformance, Written Texts. In: MACKIE, C. J. (ed.): *Oral Performance and Its Context. Orality and Literacy in Ancient Greece* 5. Leiden–Boston (E. J. Brill) 71–93. (Mnemosyne, Suppl. 248.).
- HUMMEL 1993 HUMMEL, P.: *La syntax de Pindar*. Paris (Éditions Peeters). (Bibliothèque de l'Information grammaticale).
- HURST 1981 HURST, A.: Observations sur la deuxième Olympique de Pindare. *ZAnt*, 31. 121–133.
- JEBB 1882 JEBB, R. C. Sir: Pindar. *JHS*, 3. 144–183.
- JURENKA 1893 JURENKA, H.: Novae lectiones Pindaricae. *WS*, 15. 1–34.
- JURENKA 1900 JURENKA, H.: Der Mythos in Pindars erster olympischer Ode und Bakchylides III. *Philologus*, 59. 313–315.
- KAKRIDIS 1979 KAKRIDIS, J. Th.: Die 14. olympische Ode. Ein Beitrag zum Problem der Religiosität Pindars. In: MUTH, R. –PFOHL, G. (eds.): *Serta Philologica Aenipontana* III. Innsbruck (G. Grasl) 141–147. (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 20.)
- KAMBYLIS 1965 KAMBYLIS, A.: *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius*. Heidelberg (Carl Winter Universitätsverlag) (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften 2.).
- KEITH 1914 KEITH, A. L.: *Simile und Metaphor in Greek Poetry from Homer to Aischylus*. (Diss. Chicago).
- KIRKWOOD 1975 KIRKWOOD, G. M.: Nemean 7 and the Theme of Vicissitude in Pindar. In: UÖ (ed.): *Poetry and Poetics from Ancient Greece to the Renaissance. Studies in Honor of*

- James Hutton*. Ithaca–London (Cornell University Press) 56–90. (Cornell Studies in Classical Philology 38.)
- KIRKWOOD 1981 KIRKWOOD, G. M.: Pythian 5. 72–76, 9. 90–92, and the Voice of Pindar. *ICS*, 6. 12–23.
- KIRKWOOD 1984 KIRKWOOD, G. M.: Blame and Envy in the Pindaric Epinician. In: GERBER, D. E. (ed.): *Greek Poetry and Philosophy. Studies in Honour of Leonhard Woodbury*. Chico (Scholars Press) 169–183.
- KLINGNER 1935 KLINGNER, F.: Das erste pythische Gedicht Pindars. *Die Antike*, 11. 49–66.
- KOMORNICKA 1972 KOMORNICKA, A. M.: Quelques remarques sur la notion d'  $\Lambda\Lambda\Theta\epsilon\iota\alpha$  et de  $\Psi\epsilon\gamma\delta\omicron\varsigma$  chez Pindare. *Eos*, 60 (1972) 235–253.
- KONSTAS 2003 KONSTAS, P. Ch.: Eine pindarische Metapher (*O.* 2. 21/22) *WS*, 116. 57–70.
- KORZENIEWSKI 1972 KORZENIEWSKI, D.: Pindars Verskunst in seinem fünften istsmischen Gedicht. *RhM*, 115 (1972) 204–214.
- KÖHNKEN 1971 KÖHNKEN, A.: *Die Funktion des Mythos bei Pindar. Interpretationen zu sechs Pindargedichten*. Berlin–New York. (De Gruyter) (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 12.)
- KÖHNKEN 1976 KÖHNKEN, A.: Gebrauch und Funktion der Litotes bei Pindar. *Glotta*, 54. 62–67.
- KÖHNKEN 1978 KÖHNKEN, A.: Two Notes on Pindar. *BICS*, 25. 92–96.
- KÖHNKEN 1981 KÖHNKEN, A.: Apollo's Retort to Envy's Criticism. (Two Questions of Relevance in Callimachus, Hymn 2, 105 ff.). *AJPh*, 102. 411–422.
- KÖHNKEN 1983 KÖHNKEN, A.: Mythical Chronology and Thematic Coherence in Pindar's Third Olympian Ode. *HSPH*, 87. 49–63.
- KÖHNKEN 1985 KÖHNKEN, A.: *Meilichos Orga*. Liebesthematik und aktueller Sieg in der neunten pythischen Ode Pindars. In: HURST, A. (ed.): *Pindare. Huit exposés suivis de discussions*. Genève (Vandœuvres) 71–110. (Entretiens sur l'antiquité classique 31.)
- KRAUS 1955 KRAUS, W.: Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum. *WS*, 68. 65–87.

- KRAUSE 1976 KRAUSE, J.: ΑΛΛΟΤΕ ΑΛΛΟΣ. *Untersuchungen zum Motiv des Schicksalswechsels in der griechischen Dichtung bis Euripides*. München (Tuduv-Verlagsgesellschaft). (Tuduv-Studien 4.)
- KRAPPE 1932 KRAPPE, A. H.: Les Charites. *REG*, 45. 155–162.
- KRISCHER 1985 KRISCHER, T.: Pindars achte Pythische Ode in ihrem Verhältnis zur ersten. *WS*, 98. 115–124.
- KRUMMEN 1990 KRUMMEN, E.: Pyrsos Hymnon. *Festliche Gegenwart und mythisch-rituelle Tradition als Voraussetzung einer Pindar-interpretation (Isthmie 4, Pythie 5, Olympie 1 und 3)* Berlin–New York (De Gruyter). (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 35.)
- KURKE 1991a KURKE, L.: Fathers and Sons: A Note on Pindaric Ambiguity. *AJPh*, 112. 287–300.
- KURKE 1991b KURKE, L.: *The Traffic in Praise. Pindar and the Poetics of Social Economy*. Ithaca–London (Cornell University Press).
- KURKE 2005 KURKE, L.: Choral Lyric as „Ritualization”: Poetic Sacrifice and Poetic Ego in Pindar’s Sixth Paian. *ClAnt*, 24. 81–131.
- KYRIAKOU 1996 KYRIAKOU, P.: A Variation of the Pindaric Break-Off in Nemean 4. *AJPh*, 117. 17–35.
- LACHNIT 1965 LACHNIT, O.: *Elpis. Eine Begriffsuntersuchung*. (Diss. Tübingen).
- LATACZ 1973/1974 LATACZ, J.: Zum Wortfeld „Freude” in der Sprache Homers. *Helikon*, 13–14. 35–110.
- LATTMANN 2010 LATTMANN, C.: *Das Gleiche im Verschiedenen. Metapher des Sports und Lob des Siegers in Pindars Epinikien*. Berlin (De Gruyter). (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 102.)
- LAWALL 1961 LAWALL, G.: The Cup, the Roses, and the Winds in Pindar’s Seventh Olympian. *RFIC*, 39. (1961) 33–47.
- LEFKOWITZ 1963 LEFKOWITZ, M. R.: ΤΩ ΚΑΙ ΕΓΩ: The First Person in Pindar. *HSPh*, 67. 177–253.
- LEFKOWITZ 1975 LEFKOWITZ, M. R.: The Influential Fictions in the Scholia to Pindar’s Pythian 8. *CPh*, 70. 173–185.
- LEFKOWITZ 1977 LEFKOWITZ, M. R.: Pindar’s Pythian 8. *CJ*, 72. 209–221.

- LEFKOWITZ 1985      LEFKOWITZ, M. R.: Pindar's Pythian V. In: HURST, A. (ed.): *Pindare. Huit exposés suivis de discussions*. Genève (Vandœuvres) 33–63. (Entretiens sur l'antiquité classique 31.)
- LEFKOWITZ 1991      LEFKOWITZ, M. R.: *First-Person Fictions. Pindar's Poetic 'I'*. Oxford (Clarendon Press) 1991.
- LEFKOWITZ 1995      LEFKOWITZ, M. R.: The First Person in Pindar Reconsidered – Again. *BICS*, 40. 139–150.
- LESKY 1971<sup>3</sup>      LESKY, A.: *Geschichte der griechischen Literatur*. Bern–München (Francke Verlag).
- LEUTSCH 1870      LEUTSCH, E. von : Pind. Ol. II 49. *Philologus*, 30. 72.
- LLOYD-JONES 1973      LLOYD-JONES, H.: Modern Interpretation of Pindar: The Second Pythian and Seventh Nemean Odes. *JHS*, 93. 109–137.
- LLOYD-JONES 1985      LLOYD-JONES, H.: Pindar and the After-Life. In: HURST, A. (ed.): *Pindare. Huit exposés suivis de discussions*. Genève (Vandœuvres) 245–283. (Entretiens sur l'antiquité classique 31.)
- LOEW 1908      LOEW, O.: XAPIΣ. (Diss. Marburg) 1908.
- LOMIENTO 1998      LOMIENTO, L.: Interpretazione metrica di Pindaro, *Ol.* 14. *QUCC*, 89. 109–131.
- LOZZA 1976      LOZZA, G.: L'ambiguità di linguaggio nelle Olimpiche di Pindaro. *Acme*, 29. 163–177.
- LUTHER 1935      LUTHER, W.: „Wahrheit“ und „Lüge“ im ältesten Griechentum. Borna–Leipzig (Robert Noske).
- LYDE 1935      LYDE, L. W.: Contexts in Pindar. With Reference to the Meaning of φέγγος. Manchester (Manchester University Press).
- MAAS 1973      MAAS, P.: Ährenlese. In: Idem: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Wolfgang Buchwald. München (Beck'scher Verlag) 181–192.
- MACHEMER 1993      MACHEMER, G. A.: Medicine, Music, and Magic. The Healing Grace of Pindar's Fourth Nemean. *HSPH*, 95. 113–141.
- MACLACHLAN 1993      MACLACHLAN, B.: *The Age of Grace. Charis in Early Greek Poetry*. Princeton (Princeton University Press).
- MAEHLER 1963      MAEHLER, H.: *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*. Göttingen (Vanden-



- hoeck & Ruprecht). (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 3.)
- MAEHLER 1970 MAEHLER, H.: [Young, D. C.: *Three Odes of Pindar. A Literary Study of Pythian 11, Pythian 3, and Olympian 7*. Leiden (E. J. Brill) 1968. (Mnemosyne, Suppl. 9.)] *Gnomon*, 42. 441–445.
- MALONEY 1964 MALONEY, G.: Sur l'unité de la Quatrième Néméenne de Pindare. *Phoenix*, 18. 173–182.
- MALTEN 1961 MALTEN, L.: *Die Sprache des menschlichen Antlitzes im frühen Griechentum*. Berlin (De Gruyter).
- MARÓT 1956 MARÓT K.: Egy új Pindaros-könyv és a magyar ókor-kutatás. *AntTan*, 3. 275–281.
- MARÓT 1958 MARÓT K.: Musen, Sirenen und Chariten. *FilKözl*, 4. 657–662.
- MÉAUTIS 1962 MÉAUTIS, G.: *Pindare le Dorien*. Neuchâtel–Paris (Bacconnière – Albin Michel).
- MEYER 1933 MEYER, H.: *Hymnische Stilelemente in der frühgriechischen Dichtung*. (Diss. Würzburg).
- MILLER 1977 MILLER, A. M.: *Thalia Erasimolpos*: Consolation in Pindar's Fourteenth Olympian. *TAPhA*, 107. 125–234.
- MILLER 1981 MILLER, A. M.: Pindar, Archilochus and Hieron in P. 2. 52–56. *TAPhA*, 111. 135–143.
- MILLER 1982 MILLER, A. M.: Phthonos and Parphasis: The Argument of Nemean 8. 19–34. *GRBS*, 23. 111–120.
- MILLER 1983 MILLER, A. M.: *N.* 4. 33–43 and the Defense of Digressive Leisure. *CJ*, 78. 202–220.
- MILLER 1989 MILLER, A. M.: Apolline Ethics and Olympian Victory in Pindar's Eight Pythian 67–78. *GRBS*, 30. 461–484.
- MILLER 1993 MILLER, A. M.: Pindaric Mimesis: The Associative Mode. *CJ*, 89. 21–53.
- MOMMSEN 1846 MOMMSEN, C. J. T.: [*Commentationum Pindaricarum particula prima*. Scripsit Rudolfus Rauchenstein. Aroviae 1844]. *RhM*, 4. 539–566.
- MORAVCSIK 1963 MORAVCSIK E.: A koszorú mint költészetszimbólum Pindarosnál. *AntTan*, 10. 167–179.
- MOST 1980 MOST, G. W.: *Pindar's Truth. Unity and Occasionality in the Epinician Ode*. (Diss. Tübingen).

- MOST 1985a MOST, G. W.: Pindar, Nemean 7. 64–67. *GRBS*, 26. 315–331.
- MOST 1985b MOST, G. W.: *The Measures of Praise. Structure and Function in Pindar's Second Pythian and Seventh Nemean Odes* Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht). (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 83.)
- MOST 1986 MOST, G. W.: Pindar, O. 2. 83–90. *CQ*, 36 (1986) 304–316.
- MOST 2003 MOST, G. W.: Epinician Envy. In: KONSTAN, D. – RUTTER, N. K. (eds.): *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edinburgh (Edinburgh University Press) 123–142. (Edinburgh Leventis Studies 2.)
- MÜHLL 1954 MÜHLL, P. von der: Kleine Bemerkungen zu Pindars Olympien. *MH* 11 (1954) 52–56.
- MÜHLL 1957 MÜHLL, P. von der: Bemerkungen zu Pindars Nemeen und Isthmien. *MH*, 14. 127–132.
- MÜLLER, H. M. 1980 MÜLLER, H. M.: *Erotische Motive in der griechischen Dichtung bis auf Euripides*. Hamburg (Helmut Buske Verlag). (Hamburger Philologische Studien 50.)
- MÜLLER, K. O. 1844 MÜLLER, K. O.: *Orchomenos und die Minyer*. (Hrsg. von F. W. Schneidewin) Breslau (Josef Max & Komp.) 1844.
- MUGLER 1960 MUGLER, Ch.: La lumière et la vision dans la poésie grecque. *REG*, 73. 40–72.
- MULLEN 1982 MULLEN, W.: *Choreia: Pindar and Dance*. Princeton–New Jersey (Princeton University Press).
- NAGY 1979 NAGY, G.: *The Best of the Achaeans. Concepts of Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore–London (The John Hopkins University Press).
- NAGY 1989 NAGY, G.: Early Greek Views of Poets and Poetry. In: KENNEDY, G. A. (ed.): *The Cambridge History of Literary Criticism I: Classical Criticism*. Cambridge (Cambridge University Press) 1–77.
- NASH 1982 NASH, L. L. : The Theban Myth at Pythian 9, 79–103. *QUCC*, 40. 77–99.
- NASSEN 1975 NASSEN, P. J.: A Literary Study of Pindar's Olympian 10. *TAPhA*, 105. 219–240.

- NEITZEL 1980 NEITZEL, H.: Hesiod und die lüğenden Musen. Zur Interpretation von Theogonie 27 f. *Hermes*, 108. 387–401.
- NEWMAN 1974 NEWMAN, F. S.: Unity in Pindar's Fourteenth Olympian Ode. *RBPb*, 52. 15–28.
- NEWMAN  
–NEWMAN 1984 NEWMAN, J. K.–NEWMAN, F. S.: *Pindar's Art. Its Tradition and Aims*. Hildesheim–München–Zürich (Weidmann).
- NILSSON 1941 NILSSON, M. R.: *Geschichte der griechischen Religion I: Bis zur griechischen Weltherrschaft*. München (Beck'scher Verlag). (Handbuch der Altertumswissenschaft, hrsg. Von Walter Otto, 5, 2, 1)
- NISETICH 1977 NISETICH, F. J.: The Leaves of Triumph and Mortality. Transformation of a Traditional Image in Pindar's Olympian 12. *TAPhA*, 107. 235–264.
- NISETICH 1988 NISETICH, F. J.: Immortality in Acragas: Poetry and Religion in Pindar's Second Olympian Ode. *CPh*, 83. 1–19.
- NISETICH 1989 NISETICH, F. J.: *Pindar and Homer*. Baltimore–London (The Johns Hopkins University Press) 1989. (AJP Monographs in Classical Philology 4.)
- NISHIMURA 1985 NISHIMURA, T.: Dead Relatives in Epinician Odes. *JCS*, 33. 1–8., 133–134.
- NORDEN 1913 NORDEN, E.: *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formen-geschichte religiöser Rede*. Stuttgart–Leipzig (Teubner). [Repr. Stuttgart–Leipzig (Teubner) 1996].
- NORWOOD 1956<sup>2</sup> NORWOOD, G.: *Pindar*. Berkeley–Los Angeles (University of California Press).
- NÜNLIST 1998 NÜNLIST, R.: *Poetologische Bildersprache in der früh-griechischen Dichtung*. Stuttgart–Leipzig (Teubner) (Beiträge zur Altertumskunde 101.).
- OSMUN 1967 OSMUN, G. F.: Pindar: Olympian XIV. *CW*, 61. 6–8.
- PATTEN 2009 PATTEN, G.: *Pindar's Metaphors. A Study in Rhetoric and Meaning*. Heidelberg (Universitätsverlag Winter). (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. Hrsg. von Jürgen Paul Schwindt 2, 124)
- PAVESE 1966 PAVESE, C. O.: [Leeuwen, J. van: *Pindarus' tweede Olym-pische Ode*. Assen 1964] *A&R*, 11. 175–177.
- PAVESE 1968 PAVESE, C. O.: Semantematica della poesia corale greca. *Belfagor*, 23. 389–430.

- PAVESE 1991 PAVESE, C. O.: La Pitica VIII di Pindaro. In: *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco* I. Palermo (Università di Palermo) 145–153.
- PÉRON 1974a PÉRON, J.: *Les images maritimes de Pindare*. Paris (Librairie C. Klincksieck) (Études et commentaires 87.).
- PÉRON 1974b PÉRON, J.: Pindare et Hieron dans la II<sup>e</sup> Pythique (vv. 56 et 72). *REG*, 87. 1–32.
- PÉRON 1976 PÉRON, J.: Pindare et la victoire de Télésicrate dans la IX<sup>e</sup> Pythique (v. 76–96). *RPh*, 50. 58–78.
- PÉRON 1976–1977 PÉRON, J.: Le thème du phthonos dans la XI<sup>e</sup> Pythique de Pindare (vv. 29–30, vv. 55–56). *REA*, 78–79. 65–83.
- PÉRON 1986 PÉRON, J.: Pindare et la tyrannie d’après la XI<sup>e</sup> Pythique. *REG*, 99. 1–21.
- PEROSA 1942 PEROSA, A.: La seconda ode Olimpica di Pindaro. *SIFC*, 18. 25–53.
- PFEIFFER 1999b PFEIFFER, I. L.: *First Person Futures in Pindar*. Stuttgart (Franz Steiner Verlag) (Hermes-Einzelschriften 81.).
- POISS 1993 POISS, Th.: *Momente der Einheit. Interpretationen zu Pindars Epinikion und Hölderlins Andenken*. Wien (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften). (WS, Beiheft 18.)
- PONTANI 1950 PONTANI, F. M.: Loughi difficili delle Coefore. *Maia*, 3. 182–208.
- POUILLOUX 1974 POUILLOUX, J.: L’oeil de la Sicile. *RA*, 227–228.
- PRELLER 1872<sup>3</sup> PRELLER, L.–PLEW, E.: *Griechische Mythologie* I–II. Berlin (Weidmann).
- RACE 1979 RACE, W. H.: The End of Olympia 2: Pindar and the Vulgus. *CSCA*, 12. 251–267.
- RACE 1982a RACE, W. H.: *The Classical Priamel from Homer to Boethius*. Leiden (E. J. Brill). (Mnemosyne, Suppl. 74.)
- RACE 1982b RACE, W. H.: Aspects of Rhetoric and Form in Greek Hymns. *GRBS*, 23. 5–14.
- RACE 1983 RACE, W. H.: Negative Expressions and Pindaric ΠΟΙΚΙΛΙΑ. *TAPhA*, 113. 95–122.
- RACE 1987 RACE, W. H.: Pindaric Encomium and Isokrates’ Evagoras. *TAPhA*, 117. 131–155.
- RACE 1990 RACE, W. H.: *Style and Rhetoric in Pindar’s Odes*. Atlanta (Scholars Press). (American Classical Studies 24)

- RACE 2004 RACE, W. H.: Pindar's Olympian 11 Revisited post Bundy. *HSPh*, 102. 69–96.
- RADT 1966 RADT, S. L.: Pindars erste nemeische Ode. Versuch einer Interpretation. *Mnemosyne*, 19. 148–174.
- RAKOCZY 1996 RAKOCZY, Th.: *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter. Eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur*. Tübingen (Gunter Narr Verlag). (Classica Monacensia 13.)
- RETTETTER 2002 RETTETTER, A.: *Das Prooimion von Pindars siebter olympischer Ode. Versuch einer integrierenden Lösung von Bezugsproblemen*. Innsbruck (Amulett). (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 113.)
- ROBBINS 1978 ROBBINS, E.: Cyrene and Cheiron: The Myth of Pindar's Ninth Pythian. *Phoenix*, 32. 91–104.
- ROBBINS 1982 ROBBINS, E.: Heracles, the Hyperboreans, and the Hind: Pindar, Ol. 3. *Phoenix*, 36. 295–305.
- ROBBINS 1984 ROBBINS, E.: Intimations of Immortality: Pindar, Ol. 3. 34–35. In: GERBER, D. E. (ed.): *Greek Poetry and Philosophy. Studies in Honour of Leonhard Woodbury*. Chico (Scholars Press). 219–228.
- ROBBINS 1990 ROBBINS, E.: The Gifts of the Gods. Pindar's Third Pythian. *CQ*, 40. 307–318.
- ROBBINS 1997 ROBBINS, E.: Pindar. In: GERBER, D. E. (ed.): *A Companion to the Greek Lyric Poets*. Leiden – New York – Köln (E. J. Brill) 253–277. (*Mnemosyne*, Suppl. 173.)
- ROBERT 1900 ROBERT, C.: Die Ordnung der olympischen Spiele und die Sieger der 75–83 Olympiade. *Hermes* 35 (1900) 141–195.
- ROHDE 1925<sup>9–10</sup> ROHDE, E.: *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* I–II. Tübingen (J. C. B. Mohr Verlag).
- ROSE 1931 ROSE, H. J.: Iolaos and the Ninth Pythian Ode. *CQ*, 25. 156–161.
- ROSE 1939a ROSE, H. J.: The Date of Iambulos. *CQ*, 33. 9–10.
- ROSE 1939b ROSE, H. J.: Two Difficulties in Pindar, Pyth. V. *CQ*, 33. 69–70.
- ROSUMEK 1982 ROSUMEK, P.: *Index des périodiques*. Paris (Les Belles Lettres). (L'Année Philologique, Suppl. 51.)

- RUBIN 1980a RUBIN, N. F.: Olympian 7: The Toast and the Future Prayer. *Hermes*, 108. 248–252.
- RUBIN 1980b RUBIN, N. F.: Pindar's Creation of Epinician Symbols. Olympian 7 and 6. *CW*, 74. 67–87.
- RUCK 1972 RUCK, C. A. P.: Marginalia Pindarica IV–VI. *Hermes*, 100. 143–169.
- RUDBERG 1942 RUDBERG, G.: Hellenistisches Schauen. *C&M*, 5. 159–186.
- RUDBERG 1970 RUDBERG, G.: Zu Pindaros' Religion. In: CALDER III, W. M. –STERN, J. (eds.): *Pindaros und Bakchylides*. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 259–277. (WdF 134.) [= *Eranos* 43 (1945) 317–336].
- RUTHERFORD 2001 RUTHERFORD, I.: *Pindar's Paeans. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*. Oxford (University Press).
- SCHADEWALDT 1928 SCHADEWALDT, W.: *Der Aufbau des pindarischen Epinikion*. Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1966<sup>2</sup> [= *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, 5, 3, 259–343].
- SCHELIHA 1968<sup>2</sup> SCHELIHA, R. von: *Freiheit und Freundschaft in Hellas. Sechs Basler Vorträge*. Amsterdam (Castrum Peregrini Presse).
- SCHMID-STÄHLIN 1929 SCHMID, W.–STÄHLIN, O.: *Geschichte der griechischen Literatur* I, 1: *Die griechische Literatur vor der attischen Hegemonie*. München (Beck'scher Verlag). (Handbuch der Altertumswissenschaft 7, 1, 1)
- SCHMIDT 1876 SCHMIDT, J. H. H.: *Synonymik der griechischen Sprache*. I. Leipzig (Teubner) [Repr. Amsterdam (A. M. Hakkert) 1967.]
- SCHROEDER 1902 SCHROEDER, O.: Pindar und Hieron. *Philologus*, 61. 356–373.
- SCHUURSMA 1932 SCHUURSMA, J. A.: *De poetica vocabulorum abusione apud Aischylum*. Amsterdam (H. J. Paris).
- SCHWARZENBERG 1966 SCHWARZENBERG, E.: *Die Grazien*. Bonn (Rudolf Habelt Verlag).
- SCHWENN 1940 SCHWENN, F.: *Der junge Pindar*. Greifswald (Hans Dallmeyer).
- SCHWENN 1950 SCHWENN, F. s. v. Pindaros *RE*, 20, 2. 1606–1697.
- SCOTT 1983 SCOTT, M.: Charis in Homer and the Homeric Hymns. *AClass*, 26. 1–13.

- SCOTT 1984 SCOTT, M.: Charis from Hesiod to Pindar. *AClass*, 27. 1–13.
- SEGAL 1967 SEGAL, Ch.: Pindar's Seventh Nemean. *TAPhA*, 98. 431–480.
- SEGAL 1976 SEGAL, Ch.: Pindar, Mimnermus, and the „Zeus-given Gleam“: the End of Pythia 8. *QUCC*, 22. 71–76.
- SEGAL 1985 SEGAL, Ch.: Messages to the Underworld. An Aspect of Poetic Immortalization in Pindar. *AJPh*, 106. 199–212.
- SHAHBAZI 1988 SHAHBAZI, A. SH.: Irano-Hellenic Notes 2. The „King's Eyes” in Classical and Iranian Literature. *AJAH*, 13. 170–189.
- SHOREY 1909 SHOREY, P.: ΣΥΓΓΕΝΗΣ ΟΦΘΑΛΜΟΣ. *CPh*, 4. 323.
- SILK 1974 SILK, M. S.: *Interaction in Poetic Imagery with Special Reference to Early Greek Poetry*. Cambridge (Cambridge University Press).
- SILK 1998 SILK, M. S.: Pindar's Poetry and the Obligatory Crux. Isthmian 5. 56–63, Text and Interpretation. *TAPhA*, 128. 25–88.
- SIMPSON 1969 SIMPSON, M.: The Chariot and the Bow as Metaphors for Poetry in Pindar's Odes. *TAPhA*, 100. 437–473.
- SLATER 1969a SLATER, W. J.: Futures in Pindar. *CQ*, 19. 86–94.
- SLATER 1969b SLATER, W. J.: *Lexicon to Pindar*. Berlin (De Gruyter).
- SLATER 1976 SLATER, W. J.: Symposium at Sea. *HSPh*, 80. 161–170.
- SLATER 1977 SLATER, W. J.: Doubts about Pindaric Interpretation. *CJ*, 72. 193–208.
- SLATER 1981 SLATER, W. J.: Peace, the Symposium and the Poet. *ICS*, 6. 205–214.
- SLATER 1984 SLATER, W. J.: Nemean One: The Victor's Return in Poetry and Politics. In: GERBER, D. E. (ed.): *Greek Poetry and Philosophy. Studies in Honour of Leonhard Woodbury*. Chico (Scholars Press), 241–264.
- SMITH 1999 SMITH, R. A.: Pindar's Ol. 14: A Literal and Literary Homecoming. *Hermes*, 127. 257–162.
- SNELL 1946 SNELL, B.: Pindars Hymnos auf Zeus. *A&A* 2 (1946) 180–192 [= In: Idem: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2000<sup>8</sup>, 82–94].

- SNELL 1975<sup>4</sup> SNELL, B.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).
- SNELL 1981 SNELL, B.: Was sagt Pindar Neues? In: SCHMIDT, E. G. (ed.): *Aischylos und Pindar. Studien zu Werk und Nachwirkung*. Berlin (Akademie-Verlag) 25–30. (Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 19.)
- SOLMSEN 1968 SOLMSEN, F.: Two Pindaric Passages on the Hereafter. *Hermes*, 96. 503–506.
- SOTIRIOU 1998 SOTIRIOU, M.: *Pindarus Homericus. Homer-Rezeption in Pindars Epinikien* (Vandenhoeck & Ruprecht) (Hypomnemata 119.)
- SPERDUTI 1950 SPERDUTI, A.: The Divine Nature of Poetry in Antiquity. *TAPhA*, 81. 209–240.
- STANFORD 1936 STANFORD, W. B.: *Greek Metaphor. Studies in Theory and Practice*. Oxford (Blackwell) [Repr. New York–London (Johnson Reprint) 1972.]
- STEINER 1986 STEINER, D.: *The Crown of Song. Metaphor in Pindar*. London (Duckworth).
- STERN 1971 STERN, J.: The Structure of Pindar's Nemean 5. *CPh*, 66. 169–173.
- STOCKERT 1969 STOCKERT, W.: *Klangfiguren und Wortresponsionen bei Pindar*. Wien (Verlag Notring). (Dissertationen der Universität Wien 26.)
- STOLL 1884 STOLL, H. W. s. v. Charis, Chariten. *LGRM*, 1. 873–879.
- STONEMAN 1976 STONEMAN, R.: The „Theban Eagle”. *CQ*, 26. 188–197.
- STONEMAN 1979 STONEMAN, R.: The Niceties of Praise: Notes on Pindar's Nemeans. *QUCC*, 31. 65–77.
- STONEMAN 1984 STONEMAN, R.: The Ideal Courtier: Pindar and Hieron in Pythian 2. *CQ* 34. 43–49.
- STROHM 1944 STROHM, H.: *Tyche. Zur Schicksalauffassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern*. Stuttgart (J. G. Cotta).
- SULLIVAN 1982 SULLIVAN, SH. D.: A Strand of Thought in Pindar: Olympian 7. *TAPhA*, 112. 215–223.
- SULLIVAN 2002 SULLIVAN, SH. D.: References to „Mind” in Pindar, Pythian 5. *Athenaeum*, 90. 548–553.
- TAILLARDAT 1986 TAILLARDAT, J.: Sur deux passages de la VIII<sup>e</sup> Pythique (v. 67–69 et 77–78). *REG*, 99. 225–237.



- TARRANT 1960 TARRANT, D.: Greek Metaphors of Light. *CQ*, 10. 181–187.
- THEILER 1941 THEILER, W.: *Die zwei Zeitstufen in Pindars Stil und Vers*. Halle (Max Niemeyer Verlag). (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 4)
- THUMMER 1957 THUMMER, E.: *Die Religiosität Pindars*. Innsbruck (Universitätsverlag Wagner). (Commentationes Aenipontanae 13.)
- THUMMER 1972 THUMMER, E.: Die zweite pythische Ode Pindars. *RhM*, 115. 293–307.
- TREU 1955 TREU, M.: *Von Homer zur Lyrik. Wandlungen des griechischen Weltbildes im Spiegel der Sprache*. München (Beck'scher Verlag) (Zetemata 12.)
- TREU 1965 TREU, M.: Licht und Leuchtendes in der archaischen griechischen Poesie. *StudGen*, 18. 83–97.
- TRUMPF 1958 TRUMPF, J.: Stadtgründung und Drachenkampf. *Hermes*, 86. 129–157. (Exkurse zu Pindar, Pythien I)
- TSITSIBAKOU-VASALOS 2007 TSITSIBAKOU-VASALOS, E.: *Ancient Poetic Etymology: The Pelopids: Fathers and Sons*. Stuttgart (Franz Steiner Verlag). (Palingenesia 89.)
- USENER 1903 USENER, H.: Dreiheit. *RhM*, 58. 321–362.
- VALLOZZA 1989 VALLOZZA, M.: Il motivo dell' invidia in Pindaro. *QUCC*, 60. 13–30.
- VERDENIUS 1983 VERDENIUS, W. J.: Pindar. Pythia 8, 67–72. *Mnemosyne* 36. 367–368.
- VERDENIUS 1989 VERDENIUS, W. J.: Pindar O. 2. 83–86. *Mnemosyne*, 42. 79–81.
- VERMEULE 1979 VERMEULE, E.: *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Berkeley–Los Angeles–London (University of California Press). (Sather Classical Lectures 42.)
- VIAN 1955 VIAN, F.: Les Anténorides de Cyrène et le Carneia. *REG*, 68. 307–311.
- WÆRN 1952 WÆRN, I.: Zur Synesthäsie in griechischer Dichtung. *Eranos* 50. 14–22.
- WARING 1982 WARING, P.: Pindar, Nemean 1. 24 – Smoke without Fire. *CQ*, 76. 270–277.
- WEBSTER 1939 WEBSTER, T. B. L.: Greek Theories of Art and Literature down to 400 B. C. *CQ*, 33. 166–179.

- WILAMOWITZ 1901 WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von: Hieron und Pindaros. *SPAW*, 53. 1273–1318.
- WILAMOWITZ 1909 WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von: Erklärungen Pindarischer Gedichte. *SPAW*, 32. 806–835.
- WILAMOWITZ 1922 WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von: *Pindaros*. Berlin (Weidmann). [Repr. Berlin – Zürich – Dublin (Weidmann) 1966.]
- WILAMOWITZ 1955<sup>2</sup> WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von: *Der Glaube der Hellenen* I–II. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). (Bibliothek Klassischer Texte) [Repr. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1994.]
- WILLCOCK 1982 WILLCOCK, M. M.: Second Reading of Pindar: The Fourth Nemean. *G&R*, 29. 1–10.
- WILPERT 1878 WILPERT, O.: *De schemate Pindarico et Alcmanico*. Vratislaviae (R. Reidius).
- WINDEKENS 1986 WINDEKENS, A. J.: *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue Grecque. Nouvelles contributions à l'interprétation historique et comparée du vocabulaire*. Leuven (Peeters).
- WINNINGTON-INGRAM 1969 WINNINGTON-INGRAM, R. P.: Pindar's Ninth Pythian Ode. *BICS*, 16. 9–15.
- WOODBURY 1966 WOODBURY, L.: Equinox at Acragas: Pindar. Ol. 2. 61–62. *TAPhA*, 97. 597–616.
- WOODBURY 1968 WOODBURY, L.: Pindar and the Mercenary Muse: Isthm. 2. 1–13. *TAPhA*, 99. 527–542.
- WOODBURY 1981 WOODBURY, L.: The Victor's Virtues: Pindar, Isth. 1. 32 ff. *TAPhA*, 111. 237–256.
- WÜST 1967 WÜST, E.: *Pindar als geschichtschreibender Dichter. Interpretationen der 12 vorsizilischen Siegeslieder, des sechsten Paians und der zehnten olympischen Ode*. Tübingen (Präzis).
- YOUNG 1965 YOUNG, D.: Some Types of Scribal Error in Manuscripts of Pindar. *GRBS*, 6. 247–273.
- YOUNG 1968 YOUNG, D. C.: *Three Odes of Pindar. A Literary Study of Pythian 11, Pythian 3, and Olympian 7*. Leiden (E. J. Brill). (Mnemosyne, Suppl. 9.)
- YOUNG 1970 YOUNG, D. C.: Pindaric Criticism. In: CALDER III, W. M. – STERN, J. (eds.): *Pindaros und Bakchylides* (WdF 134.)

- Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). 1–95.  
[=*The Minnesota Review* 4 (1964) 584–641].
- YOUNG 1973 YOUNG, D. C.: The Text of Pindar Isthmian 8. 70. *AJPh*, 94. 319–326.
- YOUNG 1979 YOUNG, D. C.: Pindar’s Style at Pythian 9. 87 f. *GRBS*, 20. 133–143.
- YOUNG 1983 YOUNG, D. C.: Pindar, Aristotle, and Homer. A Study in Ancient Criticism. *CLAnt*, 2. 156–170.
- YOUNG 1987 YOUNG, D. C.: Pindar and Horace Against the Telchines. (Ol. 7. 53 & Carm. 4. 4. 33). *AJPh*, 108. 152–157.
- ZIELINSKI 1924 ZIELINSKI, T.: Charis and Charites. *CQ*, 18. 158–163.
- ZUNTZ 1971 ZUNTZ, G.: *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford (Clarendon Press).



# FÜGGELÉKEK

## Charis Pindaros győzelmi ódáiban

ISTENI/ELVONT, SZUBJEKTÍV SZEMSZÖG:	
O. 1. 30. skk.	Χάρις δ', ἅπερ ἅπαντα τεύχει τὰ μέλιχα θνατοῖς, / ἐπιφέρ οῖσα τιμὰν καὶ ἄπιστον ἐμήσατο πιστόν / ἔμμεναι τὸ πολλάκις
<u>O. 1. 75. sk.</u>	Φίλια δῶρα Κυπρίας / ἄγ' εἴ τι, Ποσειδάων, ἐς χάριν τέλλεται
O. 2. 10. sk.	αἰὼν δ' ἔφεπε μόρσιμος, / πλοῦτόν τε καὶ χάριν ἄγων
O. 2. 50. sk. θαλ-	κοινὰ Χάριτες ἄνθεα τεθρίππων δυωδεκαδρόμων ἄγαγον
O. 4. 9.	δέξαι Χάριτων θ' ἕκατι τόνδε κῶμον
O. 6. 76. ζω-έρα-	αἰδοῖα ποτιστάξῃ Χάρις εὐκλέα μορφάν
O. 7. 11. ζωθαλ-έρα-ιδ-	ἄλλοτε δ' ἄλλον ἐποπτεύει Χάρις ζωθάμιος
O. 7. 93. sk. θαλ-έρα-	Ἑρατιδᾶν τοι σὺν χαρίτεσσιν ἔχει / θαλίας καὶ πόλιν
O. 8. 8.	ἄνεται δὲ πρὸς χάριν εὐσεβίας ἀνδρῶν λιταῖς
O. 8. 56. sk.	καὶ Νεμέα γὰρ ὁμῶς / ἐρέω ταῦτα χάριν
O. 9. 26. θαλ-	ἐξαίρετον Χαρίτων νέμομαι κάπον
<u>O. 10. 76. skk.</u> θαλ-	αἰεῖδετο δὲ πᾶν τέμενος τερπναῖσι θαλίαις / (...) ἐπωνυμία ν χάριν / νίκας ἀγεράχου κελαδησόμεθα βροντάν / καὶ πυρπάλαμον βέλος / ὀρσικτύπου Διός
O. 13. 18. sk.	ταὶ Διονύσου πόθεν ἐξέφανεν / σὺν βοηλάτῃ χάριτες διθυράμβῳ;
O. 14. 15. sk. θαλ-έρα-ιδ-	Θαλία τε / ἐρασίμολπε, ἰδοῖσα τόνδε κῶμον
P. 1. 33. sk.	ναυσιφορήτοισ δ' ἀνδράσι πρῶτα χάρις / ἐς πλόον ἀρχομένοις πομπαῖον ἐλθεῖν οὔρον
P. 2. 42. -(έρα-)*	ἄνευ οἱ Χαρίτων τέκεν γόνον ὑπερφίαλον

\* A motívum tagadó mondatban negatívan jelenik meg.

ISTENI/ELVONT, SZUBJEKTÍV SZEMSZÖG:	
P. 3. 95. sk.	Διὸς δὲ χάριν / ἐκ προτέρων μεταμειψάμενοι καμάτων
P. 4. 275.	τὴν δὲ τούτων ἐξυφαίνονται χάριτες
P. 5. 45. ιδ-	Ἀλεξιβιάδα, σὲ δ' ἠὔκομοι φλέγοντι Χάριτες
P. 5. 98. skk. ζω-	δρόσῳ (...) / ῥανθειςδάν (...) χεύμασιν, / (...) σφὸν ὄλβον υἱῷ τε κοινὰν χάριν
P. 6. 1. skk. θαλ-	Ἀκούσατ'· ἡ γὰρ ἐλικώπιδος Ἀφροδίτας / ἄρουραν ἢ Χαρίτων / ἀναπολίζομεν
P. 8. 21. skk.	ἔπεσε δ' οὐ Χαρίτων ἐκάς / ἅ δικαιοπόλις (...) νᾶσος
P. 9. 1. skk. θαλ-ἐρα-	Ἐθέλω (...) / σὺν βαθυζώνοισιν (...) Τελεσικράτη Χάριτεσσι γεγωνεῖν [...] πολυμήλου (...) πολυκαρποτάτας (...) θάλλουσιν (...) Ἀφροδίτα
P. 9. 89a sk. ιδ-	Χαρίτων κελαδεννᾶν / μὴ με λίποι καθαρὸν φέγγος
P. 12. 25. skk. θαλ-	δονάκων, / τοῖ παρὰ καλλίχορον ναίοισι πόλιν Χαρίτων
N. 1. 5. sk.	ὕμνος ὀρμᾶται θέμεν / αἶνον ἀελλοπόδων μέγαν ἵππων, Ζηγὸς Αἰτναίου χάριν
N. 4. 6. skk. ζω-	ῥῆμα δ' ἐργμάτων χρονιώτερον βιοτεύει, / ὅ τι κε σὺν Χαρίτων τύχῃ / γλώσσα φρενὸς ἐξέλοι βαθείας.
N. 5. 54. θαλ-	ἀνθέων ποιάεντα φέρε στεφανώματα σὺν ξάνθαῖς Χάρισιν.
N. 6. 37. sk. ιδ-	παρὰ Κασταλίαν τε Χαρίτων / ἐσπέριος ὁμάδῃ φλέγεν
N. 9. 54.	εὐχομαι ταύταν ἀρετὰν κελαδήσαι σὺν Χαρίτεσιν
N. 10. 1. sk.	Δαναοῦ πόλιν ἀγλαοθρόνων τε πεντήκοντα κορᾶν, Χάριτες, / (...) ὑμνεῖτε.
N. 10. 30.	οὐδ' ἀμόχθῳ καρδίαν προσφέρων τόλμαν παραιτεῖται χάρι
N. 10. 37 sk.	ἐπέβα (...) / τιμὰ Χαρίτεσσι τε καὶ σὺν Τυνδαρίδαῖς θαμάκις
I. 2. 19. ιδ-	καὶ τόθι κλειναῖς <τ> Ἐρεχθειδᾶν χαρίτεσσιν ἀραρῶς
I. 5. 21.	σὺν Χάρισιν δ' ἔμολον Λάμπωνος υἱοῖς
I. 6. 63. sk. ζω-	τὰν Ψαλυχιαδᾶν δὲ πάτραν Χαρίτων / ἄρδοντι καλλίστα δρόσῳ
I. 7. 16. skk. ζωθαλ-ιδ-	ἀλλὰ παλαιὰ γάρ / εὔδει χάρις, ἀμνάμονες δὲ βροτοί, / ὅ τι μὴ σοφίας ἄωτον ἄκρον / κλυταῖς ἐπέων ῥοαῖσιν ἐξίκηται ζυγέν
I. 8. 16. sk. θαλ-	χρὴ δ' ἐν ἐπταπύλοισι Θήβαις τραφέντα / Αἰγίνα Χαρίτων ἄωτον προνέμειν

ISTENI/ELVONT, OBJEKTÍV SZEMSZÖG:	
<u>O. 1. 75. sk.</u>	Φίλια δῶρα Κυπρίας / ἄγ' εἴ τι, Ποσειδάων, ἐς χάριν τέλλεται
<u>O. 8. 8.</u>	ἀνεται δὲ πρὸς χάριν εὐσεβίας ἀνδρῶν λιταῖς
<u>O. 10. 76. skk.</u> θαλ-	αἰδετο δὲ πᾶν τέμενος τερπναῖσι θαλίαις / (...) ἐπωνυμίαν χάριν / νίκας ἀγερώχου κελαδησόμεθα βροντάν / καὶ πυρπάλαμον βέλος / ὀρσικτύπου Διός
<u>N. 1. 4. skk.</u>	ὕμνος ὀρμᾶται θέμεν / αἶνον ἀελοπόδων μέγαν ἵππων, Ζηνός Αἰτναίου χάριν
ΚΟΙΤΟΙ, SZUBJEKTÍV SZEMSZÖG:	
<u>P. 2. 69. skk.</u>	τὸ Καστόρειον δ' ἐν Αἰολίδεσσι χορδαῖς θέλων / ἄθρησον χάριν ἐπτακτύπου / φόρμιγγος ἀντόμενος
<u>I. 1. 6.</u>	ἄμφοτερᾶν τοι χαρίτων σὺν θεοῖς ζεύξω τέλος
<u>I. 3/4. 8.</u>	χρῆ δὲ κωμάζοντ' ἄγαναῖς χαρίτεσσιν βαστάσαι
EMBERI, SZUBJEKTÍV SZEMSZÖG:	
<u>O. 1. 18. sk.</u>	εἴ τί τοι Πίσας τε καὶ Φερενίκου χάρις / νόον ὑπὸ γλυκὺ ἀταις ἔθηκε φροντίσιν
<u>O. 7. 5.</u>	συμποσίου τε χάριν κᾶδός τε τιμάσαις ἑόν
<u>O. 7. 89. sk. ιδ-</u>	δίδοι τέ οἱ αἰδοίαν χάριν / καὶ ποτ' ἀστῶν καὶ ποτὶ ξείνων
<u>O. 8. 79. sk.</u>	κατακρύπτει δ' οὐ κόνις / συγγόνων κεδνὰν χάριν
<u>P. 1. 75. skk.</u>	ἄρέομαι / πᾶρ μὲν Σαλαμῖνος Ἀθηναίων χάριν / μισθόν
<u>P. 2. 17. ιδ-</u>	ἄγει δὲ χάρις φίλων ποί τινος ἀντὶ ἔργων ὀπιζομένα
<u>P. 11. 10. skk.</u>	κελαδήσεται (...) / ἐπταπύλοισι Θήβαις / χάριν ἀγῶνι τε Κίρρας
<u>I. 6. 50.</u>	ἄδεια δ' ἔνδον νιν ἔκνιξεν χάρις
EMBERI, OBJEKTÍV SZEMSZÖG:	
<u>O. 10. 11. sk.</u>	ὀπᾶ τε κοινὸν λόγον / φίλαν τείσομεν ἐς χάριν
<u>O. 10. 16. skk.</u>	πύκτας δ' ἐν Ὀλυμπιάδι νικῶν / Ἰλα φερέτω χάριν / Ἀγῇ σίδαμος
<u>O. 10. 93. skk.</u> ζω-ἐρα-	τὴν δ' ὀδυεπὴς τε λύρα / γλυκύς τ' αὐλὸς ἀναπάσσει χάριν· / τρέφοντι δ' εὐρὺ κλέος / κόραι Πιερίδες Διός

EMBERI, OBJEKTÍV SZEMSZÖG:	
P. 3. 72. sk.	τῷ μὲν διδύμας χάριτας / εἰ κατέβαν ὑγίειαν ἄγων χρυσέαν κῶμόν τ' ἀέθλων Πυθίων αἵγλαν στεφάνοις
-(P. 8. 85. sk.)*	οὐδὲ μολόντων παρ ματέρ' ἀμφὶ γέλως γλυκύς / ᾤρσεν χάριν
P. 10. 64. sk.	πέποιθα ξενίᾳ προσανείϊ Θώρακος, ὅσπερ ἐμὴν ποιπινύων χάριν / τόδ' ἔξευξεν ἄρμα Πιερίδων τετράορον
P. 11. 57. sk.	γλυκυτάτα γενεᾷ / εὐάνυμον κτεάνων κρατίστην χάριν πορών
N. 7. 75 sk.	νικῶντί γε χάριν, εἴ τι πέραν ἀερθεῖς / ἀνέκραγον, οὐ τραχύς εἰμι καταθέμεν
I. 3/4. 90. sk. ζω-	σὺν Ὅρσέᾳ δὲ νιν / κωμάξομαι τερπνὰν ἐπιστάζων χάριν

\* A motívum tagadó mondatban negatívan jelenik meg.

## Az Erinysek tekintete

283 ἄλλας τ' ἐφώνει προσβολᾶς Ἑρινύων  
284 ἐκ τῶν πατρώων αἰμάτων τελουμένας  
285 ἰόρωντα λαμπρὸν ἐν σκότῳ νωμῶντ' ὄφρύν†.  
286 τὸ γὰρ σκοτεινὸν τῶν ἐνεργέων βέλος  
287 ἐκ προστροπαίων ἐν γένει πεπτωκότων  
288 καὶ λύσσα καὶ μάταιος ἐκ νυκτῶν φόβος  
289 κινεῖ ταρασσεῖ καὶ διωκᾷθι πόλεως  
290 χαλκηλάτῳ πλάστιγγι λυμανθὲν δέμας.

(Aischyl. *Choeph.* 283–290.)

Az idézett sorok<sup>1</sup> Aischylos *Choéphoroi* című tragédiájában Orestés szájából hangzanak el, aki a felismerési (*anagnórisis*) jelenetet követően Apollón tévedhetetlen ítéletéről beszél: ő az, aki megparancsolta neki, hogy apja gyilkosain bosszút álljon, ellenkező esetben őt magát fogja büntetéssel sújtani (271–274.). Az Orestésre váró borzalom (δυσχειμήρους / ἄτας; 271. sk.; πολλὰ δυστερπή κακά; 276.) kettős lenne: egyfelől szörnyű ragály, mely bélpoklos tünetekben csúcsosodnék ki (279–282: fizikai csapás), másfelől az Erinysek

<sup>1</sup> PAGE 1972-es oxfordi kiadásának szövege szerint (212. ad locum).



jelentette rettenet (283–290: lelki nyomor). A fenti sorok ezt az üldöztetést és következményeit ábrázolják.

A szövegrészlet azonban, mint oly sokszor Aischylos drámáiban, többértű nehézséggel terhelt. Itt most csak a legsúlyosabbra, a 285. sor értelmezésére és helyzetére összpontosítok, ami az egész jelentésére kihat, s meglátásom szerint eddig még nem sikerült megnyugtató megoldást találni rá.

A hosszú mondat két rövidebbre bomlik: ἄλλας (...) ὀφρύν (283–285., feltéve, hogy a 285. sor tényleg eredeti helyén áll) és τὸ γὰρ (...) δέμας (286–290.). Az első mondat az ἐφώνει *verbum regent*-stől függő *accusativus cum infinitivo*, mely a nagyobb egység (269–296.) menetét is meghatározza (korábbi *verba dicendi* az ἔφασκε [275.] és az εἶπε [279.]). Első látásra tehát a 286–290. sorok a maguk *oratio recta*-ra jellemző ragozott igealakjaival (κινεῖ ταρασσεῖ: 289.) kilógnak a sorból, és *anakoluthon*-ra utalnak.<sup>2</sup> A szokatlan szerkezet azonban tudatos kifejezési eszköznek is minősülhet, mely Orestés felajzott lelkiállapotát hivatott érzékeltetni, akit a szenvedélyes elbeszélés az egyenletes szintaktikai pálya határára sodor. Így a szabálytalanság nem szerkezetbeli zavar többé, sokkal inkább a szereplő *éthopoiá*-jának része.

A 285. vers azonban továbbra is zavaró tényező marad, jóllehet tartalmi szempontból érthetőnek tűnik (‘élesen látva, szemöldökét sötétben mozgatva’).<sup>3</sup> Ennek oka, hogy mindennemű szintaktikai kapcsolat nélkül áll környezetében. A nehézség megoldási kísérleteiről nem szándékom teljes doxográfiát adni, megelégszem a befolyásosabb nézetek ismertetésével. Ez idáig két alapvető gyógyítási javaslat fogalmazódott meg: szövegűr feltételezése a 284. sor után vagy a 285. sor áthelyezése. Mindkét eljárás kiegészülhet további kisebb-nagyobb javításokkal.

Azok, akik a 284. sor után lakúnát sejtjenek, rendszerint egyetlen elvesztett verssel számolnak,<sup>4</sup> s különböző kiegészítésekkel is szolgálnak. A leg-sikerültebb javaslat DOBREE-től (<τοιαῦτα πέμψειν εἶπε τὸν κατὰ χθονός>)

<sup>2</sup> Porson διωκῶθαι konjektúrája a Mediceus διώκεσθαι olvasata helyett szükségesnek tűnik, mert két „szabálytalanság” egy helyen már túl sok volna, másfelől a τὸ γὰρ (...) κινεῖ ταρασσεῖ (286–289.) parenthetikus elkülönítése az *acc.c.inf.* szerkezeten belül (így WILAMOWITZ 1914, 257. ad locum) igencsak mesterkéltnek hat. Továbbá a harmadik ragozott igealak szükséges az állítmányi trikolonhoz (κινεῖ ταρασσεῖ καὶ διωκῶθαι: 289.), melynek megfelelője az alanyok hármasa (βέλος [...] καὶ λῦσσα καὶ [...] φόβος: 286. skk.). Ezenkívül az első szerkezet *polysyndeton*-ját (καὶ [...] καὶ: 288.) a második *asyndeton*-ja (κινεῖ ταρασσεῖ: 289.) ellenpontozza.

<sup>3</sup> Egyedül az *asyndeton* utahatna a soron belüli szövegromlásra, de nem feltétlenül, s mint látni fogjuk, valóban nem ez a helyzet.

<sup>4</sup> Vö. azonban WEIL 1861, 35. ad locum, aki három elveszett sorra gondol.

és WILAMOWITZ-tól (<ἐξιστάναι με, πολλὰ νυκτίφαντ' ἄχη>) származik.<sup>5</sup> E két kiegészítés a feltételezett <284>-re következő 285. vers ὁρῶντα (...) νομῶντ(α) participiumait két különböző személyre vonatkoztatja, s így a fennmaradt sor (ὁρῶντα λαμπρὸν ἐν σκοτῶ νομῶντ' ὄφρυν) összjelentését is módosítja: DOBREE felfogásában a ὁρῶντα és νομῶντ(α) a τὸν κατὰ χθονός kifejezésre vonatkozik. Eszerint a halott Agamemnón szelleme (τὸν κατὰ χθονός) lát élesen és (a görögben *asyndeton*) néz sötéten, a harag és a mielőbbi bosszúra való sürgető felszólítás kifejezéseként.<sup>6</sup> WILAMOWITZ értelmezésében ezzel szemben Orestés az (μὲ), aki az éj rettenetes rémalakjait világosan látja (ὁρῶντα λαμπρὸν), jöllehet szeme csukva van (ἐν σκοτῶ νομῶντ' ὄφρυν).<sup>7</sup>

Mindkét javaslat csapdát rejt magában. Egyfelől az Erinysek álombeli megjelenése (WILAMOWITZ felfogása) ellentmondásban áll azzal, hogy a bosszúszellemek nem csak éjjel kínozzák Orestést, hanem szüntelenül nyakába lihegnek, kivétel az a rövid időszak, amíg alszanak, s békét hagynak neki (*Eum.* 46. sk.). Másfelől a halott Agamemnón szellemének megidézése a <284.>, s így a 285. sorban is (DOBREE feltételezése) szintén kifogásolható. A γάρ-ral szerkesztett magyarázó mondatnak (286.) ugyanis *per definitionem* a közvetlenül előtte állóra kell vonatkoznia, így azonban a βέλος (286.) is a halott kezében lenne. Ez azonban nem lehetséges, mert a fegyver az alvilági (ἐνεπτόρων: 286.) hatalmaké, melyek az apától (ἐκ προστροπαίων ἐν γένει πεπτωκότων: 287.) egyértelműen elkülönülnek: a halott vagy elvont oka vagy képes származási helye (ἐκ) az Erinyseknek.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> DOBREE 1843/ 1874, 23.; WILAMOWITZ 1914, 257. in apparatu ad locum (vö. uő 1896, 185. ad locum).

<sup>6</sup> Ugyanígy GARVIE 1986, 116. ad locum.

<sup>7</sup> Ezenkívül WILAMOWITZ 1914, 257. ad locum elfogadja BOTHE λαμπρῶν (az ὄφρυν jelzője) javítását λαμπρὸν helyett. Azok közül, akik a vessort *lacuna* és áthelyezés feltételezése nélkül pusztán javítással gondolták megoldani, említést érdemel SCHÜTZ 1808, 24. in apparatu, illetve 43. ad locum és DODDS 1938, 1. értelmezése. A ὁρῶντα helyén mindketten ὁρῶντι-t olvasnak (az ἐφώνει *verbum regens* határozója), melyet Orestésre vonatkoztatnak, míg a νομῶντ(α) participiumot különböző személyekre értik: SCHÜTZ a jóslatadó Apollónra, DODDS az éjszaka rémalakjaira. Viszont egyéb tartalmi kifogások mellett a két igenév eltérő referenciája nagyon szokatlan volna. Ugyanez az ellenvetés érheti a GARVIE (1986, 116. ad locum) által mérlegelt értelmezést, hogy a ὁρῶντα a 285. sor előtti űrben feltételezhető bosszúálló szellemre vonatkoznék, a νομῶντ(α) viszont az éjszaka sötétjében vakoskodó Orestésre.

<sup>8</sup> Am hiba volna az ἐνεπτόρων-t a πεπτωκότων-nal *genitivus absolutus* szerkezetben összekapcsolni és az ἐκ προστροπαίων prepozíciós kifejezést *genitivus auctoris*-ként értelmezni (ἐκ ~ ὑπό: 'a gonosztevők keze által'), az amit SCHÜTZ 1808, 44. és WEIL 1861, 36. ad locum teszik. A σκοτεινὸν τῶν ἐνεπτόρων βέλος ölézéséből a τῶν ἐνεπτόρων birtokos jelző nem szabadítható ki. GARVIE 1986, 116. szerint a feltételezett <284.> sorban állhatott az utalás Agamemnónra vagy

A jobb megoldás keresésénél azt a módszertani elvet kell figyelembe vennünk, hogy szöveghiányt csak akkor ajánlatos feltételeznünk, ha a többi szövegkritikai eszköz (pl. áthelyezés, konjektúra) felmondta a szolgálatot. Ha azonban a 285. sor eddig felmerült áthelyezéseit közelebbről megnézzük, kiderül, hogy ezek a szövegösszefüggésben nem sokkal jobbak a *lacuna* feltételezésével javasolt megoldásoknál. HERMANN és BAMBERGER a ὀρῶντα [...] νωμῶν(α) (285.) melléknévi igeneveket az Erinysektől üzött, háborodott elméjű Orestésre vonatkoztatták és a κινεῖ ταράσσει (289.) igék tárgyaivá tették meg.<sup>9</sup> Csak abban tér el egymástól felfogásuk, hogy HERMANN a 285. sort a 288. után, BAMBERGER a 287. után helyezte el. Ám egyik beavatkozás sem ad elfogadható értelmet, mert hiányzik a ὀρῶντα valamint νωμῶν(α) participiumok egyértelmű vonatkozása (Orestés), ami a 285. sort hasonlóan értelmező WILAMOWITZ szövegében a με névmás segítségével megvalósul.

Az eddigi sikertelen próbálkozások után javaslatom a 285. sor áthelyezése (a 287. után), egy igen egyszerű *emendatio* (ὀρῶν τε) és a *paradosis* kézenfekvő ártértelemezése (νωμῶν τε).<sup>10</sup> Így a következő szöveget kapjuk:

- 283 ἄλλας τ' ἐφώνει προσβολὰς Ἑρινύων  
 284 ἐκ τῶν πατρώων αἰμάτων τελουμένας.  
 285 {†ὀρῶντα λαμπρὸν ἐν σκότῳ νωμῶν† ὀφρύν†}

– ami ezzel egyenértékű – „some vague word like ἀλάστορα”. Ám egyenértékűnek éppen nem nevezhető e kettő, mert az ἐνεπτέρων ugyan könnyen vonatkozhatnak az ἀλάστορα ('bosszúszellem') általános fogalmára (a többes szám mint a nem-fogalom jele), Agamemnónra azonban az említett okból semmiképpen sem. Egyébként a scholionok is mintha a bosszúálló (ἐπεξιέναι) szellemre (τόν) értették volna a 285. sort (τὸν ἐν σκότῳ νῦν κινούντα τὴν ὀφρὺν λαμπρὸς ἡμᾶς ἐπεξιέναι ἔλεγεν. [SMITH 1976]), ám a τόν referenciája nem egyértelmű. A scholiasta így valószínűleg már a romlott szöveggel küzdött, és a νωμῶν(α) alakot jobb híján a kézenfekvő *accusativus masculiniként* parafrázálta.

<sup>9</sup> HERMANN 1859<sup>2</sup>, 239. ad locum; BAMBERGER 1840, 40. in apparatu ad locum. A harmadik igét mindketten az első kettőtől függetlenül állóként kezelték; vö. a 2. jegyzet.

<sup>10</sup> Ugyanezt a konjektúrát javasolta hajdanán PAUW 1745, II. 1018. ad locum, csak éppen ő a sort eredeti helyén hagyta, és a ὀρῶν valamint νωμῶν szavakat Apollónra vonatkoztatta. Ám ez tartalmi okoknál fogva valószínűtlen (miért forgatná szemöldökét sötétben a fényisten, és miért ruházná fel magát a bosszúálló hatalom attribútumaival?). Egyébként a kortárs kollégákról szinte nyomdafestéket nem tűrő módon nyilatkozó PAUW érdemeit FRAENKEL 1950, I. 44. tárgyilagosan méltatja. A sor téves áthelyezésének oka meglehetősen kézenfekvőnek tűnik: két egymáshoz közel álló sor (284 ~ 287) azonos (ἐκ) kezdete (*homoiokatarkton*) azt eredményezte, hogy az írnek szeme kétsornyi szöveget (286–287.) átugrott, és az ott olvasható verset nem a megfelelő helyre, hanem az első ἐκ-kel kezdődő sor után írta be (285.), ahol az a későbbiekben, értelmét veszítvén, további torzulásokat szenvedett.

286 τὸ γὰρ σκοτεινὸν τῶν ἐνεργέων βέλος  
 287 ἐκ προστροπαίων ἐν γένει πεπτωκότων  
 285 <ὁρῶν τε λαμπρὸν ἐν σκότῳ νομῶν τ' ὄφρυν>  
 288 καὶ λύσσα καὶ μάταιος ἐκ νυκτῶν φόβος  
 289 κινεῖ ταράσσει καὶ διωκᾷθαι πόλεως  
 290 χαλκηλάτῳ πλάστιγγι λυμανθὲν δέμας.

*[Apollón] megjósolta az Erinysek egyéb támadásait, melyek a kiömlött atyai vérből támadnak. Ugyanis az alvilági szellemek sötét fegyvere (= te-kintete) a bosszúért kiáltó meggyilkolt rokonok miatt, élesen látva, szemöldökét sötétbe mártva, továbbá a téboly és az éjszakai rémület rázza, űzi és zavarja ki a városból ércostorral a beszennyezett testet.*

E szövegváltozat gondolatmenete és képi megformálása a következő: Apollón az Erinysek másfajta zaklatását helyezi kilátásba (ἄλλας [...] προσβολὰς Ἐρινύων). A delphoi isten nyilván tudja, hogy Orestést jelenleg anyja bosszúálló szellemei üldözik. Mindentudása viszont azt is mondhatja vele, hogy Orestést más szellemek, azaz apja (vö. ἐκ τῶν πατρώων αἰμάτων: 284.) Erinysei is nyomorgatni fogják, ha fia nem bosszulja meg a rajta elkövetett bűntettet.<sup>11</sup> Az alvilági lények haragjának oka tehát az apa kiöntött vére, amelyből a bosszú pokoli „angyalai” életre kelnek (προσβολὰς [...] ἐκ τῶν πατρώων αἰμάτων τελουμένης). A γάρ-mondattal kezdetét veszi a félelmetes istennők ábrázolása. E két sor (286. sk.) felépítése szimmetrikusan követi az előző kettőét. Az Erinysek ostroma (προσβολὰς Ἐρινύων) most kínzóeszközük képében jelenik meg (σκοτεινὸν [...] βέλος, sc. τῶν ἐνεργέων, anaphorikusan az Ἐρινύων-t idézve), az ok/eredet pedig az ἐκ προστροπαίων [...] πεπτωκότων prepozíciós szerkezetben fogalmazódik meg (~ ἐκ τῶν πατρώων αἰμάτων). A γάρ szócska (286.) az előző sorból (284.) nyeri el értelmét: A legközelebbi hozzátartozó meggyilkolása okozza az istennők csillapíthatatlan haragját. Ez azonban még nem minden, hiszen Orestés nem szenvtelenül adja vissza Apollón szavait, hanem miközben beszél, már látni is véli azt, amiről beszél, s így egyszerű ok-okozati kijelentés helyett átélt-szenvedélyes leírással (*ekphrasis*) kelti életre üldözőit.

A σκοτεινὸν [...] βέλος kifejezést elsőre mint sötét és vészterhes fegyvert értelmezi az olvasó, a megfelelő helyre beillesztett 285. verssor azonban παρὰ προσδοκίαν másra tanít: a ὁρῶν igenévnél köszönhetően a βέλος az Erinysek

<sup>11</sup> Vö. *Choeeph.* 924. sk., a kiúttalanság tömör megfogalmazását két sorban (*stichomythia* részeként).

tekintetét fogja jelenteni. Aischylos a főnevet kétszer is használja ebben a jelentésben,<sup>12</sup> itt azonban a rontó tekintet széles körben elterjedt motívumának (*malocchio*) kifejezésére szolgál.<sup>13</sup> Ennek párhuzama Aischylosnál a Zeus szeméből cikázó villám (Ag. 469. sk.: βάλλεται [...] ὄσσοις Διόθεν κεραυνός).<sup>14</sup> A villám, Zeus fegyvere<sup>15</sup> itt tehát szemének fényével azonos, mely ugyanolyan hatékony fegyver (a *tertium comparationis* egyébként a villám és a szem sugarának centrifugális mozgása: βάλλεται ~ βέλος). Így tehát a προσβολή Ἐρινύων az istennők szemének 'sötét sugarában' ölt testet. Ez az elképzelés egyfelől azzal függ össze, hogy az Erinysek alvilági lények<sup>16</sup> és az éj szülöttei,<sup>17</sup> s ezért fénylő szemek helyett sötéttel vannak felruházva. Másfelől Aischylos itt a látás fénykibocsátáson alapuló költői „elméletét”<sup>18</sup> hatásos paradoxonná fokozza. Míg Zeus tekintete fénylő villámot szór (κεραυνός), az Erinyseké éjsötétet (σκοτεινόν: 286.). A szem sugarának sötét szubsztanciája viszont nem akadályozza annak, hogy a bosszúistennők élesen lássanak,<sup>19</sup> míg szemük sötétbe van mártva (ἐν σκότῳ νομῶν τ' ὄφρυν).<sup>20</sup> Itt az ἐν σκότῳ a 286. sorból ismerős σκοτεινόν magyarázó újrafelvétele,<sup>21</sup> mely a jelzőhöz hasonlóan nem a külső sötétet jelöli, hanem a tekintet belső-

<sup>12</sup> Ag. 241. és 742., mindkét alkalommal az ὄμματος illetve ὄμμάτων szavak által kifejtve-megmagyarázva, ahogy esetünkben (*Choeph.* 285.) a ὄφρυν által.

<sup>13</sup> Ld. például Pind. *N.* 4. 33–43. elemzését e könyv második fejezetében.

<sup>14</sup> Vö. FRAENKEL 1950. II. 236. f., aki joggal veti össze e helyet egy másikkal a darabban (Ag. 947.: az istenek villámló φθόνοσ-á). Figyelemre méltó, hogy az első hely tágabb összefüggésében a sötét Erinysek (κελαιναὶ [...]) Ἐρινύες; Ag. 462. sk.) is felvonulnak az éles szemű bosszúistenek sorában (οὐκ / ὄσσοι θεοί: Ag. 461. sk. ~ ὄφρυν [...] λαμπρόν). PAGE 1972, 155. in apparatu ad locum. WEIL szövegével egybehangzán οἴκοις-t olvas, ám nem látok okot e helyütt a kézirati hagyománytól eltérni.

<sup>15</sup> A κεραυνός-hoz mint fegyverhez vö. Pind. *O.* 10. 80.

<sup>16</sup> *Eum.* 71 sk. (σκότον [...] Τάρταρον).

<sup>17</sup> *Eum.* 321. sk. Vö. még 791. skk., 821. skk., 844., 876. és 1033.

<sup>18</sup> Ld. mindenekelőtt e könyv bevezetését.

<sup>19</sup> Itt is a fénykibocsátás-látás eleven kapcsolatának következményével szembesülünk: a látás egyértelmű a fénykibocsátással, más szóval: látni annyit tesz, mint *fényesen* (λαμπρόν) látni, ami a látás élességét is maga után vonja. A kifejezéshez vö. Pind. *N.* 7. 66. (a költő) (2. fejezet), Pind. *O.* 2. 41. (az Erinyes) és Ap. Rhod. *Arg.* 4. 475. sk. (az Erinyes) (az ὀξεῖ[α] és ὀξύ szavak a két utóbbi helyen ugyanúgy belső tárgyak mint Aischylosnál a λαμπρόν).

<sup>20</sup> Prózában a τε szócska a második helyen állt volna a Wackernagel-törvény betűjének megfelelően (ἐν τε σκότῳ νομῶν ὄφρυν), ám éppen Aischylos szolgáltat számos példát a hátravetett partikulára; vö. DENNISTON 1954<sup>2</sup>, 516. sk., főként 517. 4. §. Ennek oka itt egyszerre grammatikai (a prepozíció [ἐν] a jelzett szóval [σκότῳ] egységet alkot) és stilisztikai (a zaklatott-érzelemdús beszéd érzékeltetésére szolgál). Ugyanakkor az is látható, hogy a „szabálytalanság” a formailag és tartalmilag párhuzamos ὄφρυν és νομῶν mondatrészeket rendeli szabályosan egymás mellé.

<sup>21</sup> A magyarázó és konkretizáló kifejezések szerepéről Aischylosnál vö. FRAENKEL 1950, I. 37.

lényegi „anyagát”. Ha tehát Aischylos additív-költői megfogalmazását tárgyyszerűen logikus kijelentéssé alakítjuk, a következőt kapjuk: „Az Erinysek sötét tekintete éles látású, jóllehet szemöldökét a sötétbe mártja.”<sup>22</sup> A szemöldökkel rendelkező tekintet(sugár) költői képnek természetesen igen szemléletes és kifejező.

Az Erinysek tekintetének ábrázolása a 286. és 285. sorokban így tulajdonképpen hatásos paradoxonokkal és ellentétekkel terhelt. A σκοτεινὸν [...] βέλος kifejezés láthatólag paradoxon, amennyiben a βέλος a szem fényes sugarára (ὁρῶν [...] λαμπρόν) vonatkozik. Mindez pedig a szintagmatikus síkon ellentétet eredményez: az ABA felépítésű szerkezetben minden egyes fogalom az előző ellentéte: σκοτεινὸν (286.) ~ λαμπρόν (285.) ~ ἐν σκότῳ (285.).

Az Erinysek tekintete ugyanakkor különböző pszichológiai jelenségek forrása is, melyek nyelvtanilag a βέλος alanynak vannak mellérendelve (καὶ λύσσα καὶ [...] φόβος), valójában azonban a bosszúistennők rettenetes pillantásának következményei. Ezért nem helyes ezekben a βέλος értelmezőit látni.<sup>23</sup> Nehéz megállapítani, hogy a χαλκῆλάτῳ πλάστιγγι határozó, mely feltehetőleg ’érckorbácsot’ jelent,<sup>24</sup> a λυμονθέν (290.) participiumhoz vagy inkább a κινεῖ τὰράσσει καὶ διωκάθει igékhez tartozik-e. Talán nem elhibázott ἀπὸ κοινοῦ-ként mindkettőre vonatkoztatni (a fenti magyar fordításban ez nem volt visszadható).<sup>25</sup> A kifejezésnek mindenesetre az Erinysek kínzóeszközüre kell utalnia, hiszen Orestés csak a 291. sortól tér át szörnyű testi nyavalyájára és ebből eredő száműzetése ecsetelésére. Így azonban a katonai metaforika<sup>26</sup> egységes az elemzett részben: προσβολάς (283.) ~ βέλος (286.) ~ πλάστιγγι (290.). A bosszú istennői teljes hadi felszerelésben lépnek fel: Először támadásukról esik szó (283.), aztán fegyverükről, a sötét, de éles tekintetről (286.), végül pedig az ostorról, melyet kezükben forgatnak. A legszörnyűsegebb azonban valamennyi közül az Erinysek tekintete, mely helyzeténél fogva is a középpontban áll: Ez a sötétén villámló tekintet az, mely képes az üldözöttnek eszét venni.

<sup>22</sup> Az ὁρῶν szót meghagyom eredeti jelentésében, míg más értelmezők, akik a ὁρῶντα (...) νομῶν(τα) participiumokat személyre vonatkoztatják, metonimikusan ennek szemére értik. Vö. SCHUURSMA 1932, 84. s. v. ὁρῶς.

<sup>23</sup> E megalapozatlan nézethez vö. GARVIE 1986, 117. ad locum.

<sup>24</sup> Vö. SCHUURSMA 1932, 102. s. v. πλάστιγγ.

<sup>25</sup> Így PONTANI 1950, 200.

<sup>26</sup> Vö. PONTANI 1950, 197., aki ugyanakkor ragaszkodik a λύσσα és φόβος explikatív felfogásához.

# INDEX OMNIUM LOCORUM

## Aischylos

Ag. 241. 221. 12. jegyz.  
 Ag. 416. skk. 75. 20. jegyz.  
 Ag. 418. sk. 51. 174. jegyz.  
 Ag. 461. skk. 221. 14. jegyz.  
 Ag. 469. sk. 221., 99. 122. jegyz.  
 Ag. 522. sk. 119. 43. jegyz.  
 Ag. 742. 221. 12. jegyz.  
 Ag. 795. skk. 51. 174. jegyz.  
 Ag. 946. sk. 221. 14. jegyz.,  
 99. 122. jegyz.  
 Ag. 1178. sk. 30. 70. jegyz.  
 Choeph. 269. skk. 217.  
 Choeph. 271. skk. 216.  
**Choeph. 283. skk. 49. sk., 216. skk.**  
 Choeph. 319. sk. 62. 230. jegyz.  
 Choeph. 671. 111. 12. jegyz.  
 Choeph. 924. sk. 220. 11. jegyz.  
 Eum. 71. sk. 221. 16. jegyz.  
 Eum. 321. 221. 17. jegyz.  
 Eum. 791. skk. 221. 17. jegyz.  
 Eum. 821. skk. 221. 17. jegyz.  
 Eum. 844. 221. 17. jegyz.  
 Eum. 876. 221. 17. jegyz.  
 Eum. 938. sk. 49.  
 Eum. 970. 51. 168. jegyz.  
 Eum. 1033. 221. 17. jegyz.  
 Hept. 593. sk. 32. 82. jegyz.  
 Hik. 96. sk. 107. 158. jegyz.,  
 146. 92. jegyz.

Hik. 331. 32. 78. jegyz.  
 Hik. 407. skk. 60. 221. jegyz.  
 Hik. 716. 149. 109. jegyz.  
 Hik. 814. 111. 12. jegyz.  
 Pers. 150. sk. 106. 152. jegyz.  
 Pers. 151. sk. 110.  
 Pers. 167. skk. 119. 43. jegyz.  
 Prom. 250. 150. 111. jegyz.

## Alkaios

fr. 335. 1. 68.

## Alkiphron

1. 36. 50. 166. jegyz.

## Anakreon

fr. 50. 11. sk. 68. 256. jegyz.

## Alkman

fr. 1. 20. sk. 51.

## Anthologia Palatina

7. 514. 1. skk. 25. 47. jegyz.

## Apollónios Rhodios

2. 1133. 142. 75. jegyz.  
 3. 287. sk. 51. 173. jegyz.  
 3. 1017. skk. 51. 173. jegyz.  
 4. 475. sk. 221. 19. jegyz.,  
 49. 160. jegyz.

**Archilochos**

*fr.* 11. 1. sk. 68.  
*fr.* 13. 1. sk. 67.

**Aristophanés**

*Av.* 193., 1517. 137. 59. jegyz.  
*Pax* 456. 20. 15. jegyz.  
*Thesm.* 122. skk. 106.  
*Thesm.* 298. skk. 20. 15. jegyz.

**Bakchylidés**

3. 68. 81. 49. jegyz.  
 3. 90. 54. 190. jegyz.  
 3. 98. 37. 108. jegyz.  
 5. 6. 111. 11. jegyz.  
 5. 195. 102. 133. jegyz.  
 11. 15. skk. 94. 103. jegyz.  
 11. 16. sk. 96. 111. jegyz.  
 11. 24. skk. 133. 35. jegyz.  
 13. 175. skk. 74. 14. jegyz.  
 13. 199. 85. 65. jegyz.  
 13. 202. 102. 133. jegyz.  
 17. 8. skk. 138. 62. jegyz.  
 18. 7. 58. 211. jegyz.  
 19. 3. skk. 52. 176. jegyz.

**Dionysios Chalkus**

*fr.* 1. 1. skk. 28. 55. jegyz.

**Empedoklés**

*fr.* 84. 1–11. 12. 11. jegyz.  
*fr.* 86–87. 51. 172. jegyz.

**Etymologicum Magnum**

s. v. γαῖλα 35. 95. jegyz.

**Euphorión**

*fr.* 66. 20. 10. jegyz.

**Euripidés**

*Alc.* 780. skk. 67. 255. jegyz.  
*Alc.* 937. sk. 166. 60. jegyz.  
*Hel.* 1341. skk. 53. 183. jegyz.  
*Herc.* 563. 74. 15. jegyz.  
*Herc.* 673. skk. 53. 183. jegyz.  
*Phoen.* 77. 32. 79. jegyz.

**Eustathios**

III. 1066. 5. 141. 74. jegyz.

**Hérodotos**

7. 189. 32. 77. jegyz.  
 8. 143. 2. 142. 78. jegyz.  
 9. 79. 2. 142. 78. jegyz.

**Hésiodos**

*erg.* 6. 23. 33. jegyz.  
*erg.* 73. skk. 31. 71. jegyz.,  
 41. 123. jegyz.  
*erg.* 121. skk. 62. 228. jegyz.  
*erg.* 166. skk. 164. 48. jegyz.  
*erg.* 186. sk. 139.  
*erg.* 249. skk. 140.  
*erg.* 706. 140.  
*theog.* 11., 36. skk. 23. 33. jegyz.  
*theog.* 27. sk. 55.  
*theog.* 30. sk. 32. 83. jegyz.  
*theog.* 64. skk. 20. 11. jegyz.,  
 41. 123. jegyz.,  
 50. 165. jegyz.,  
 53. 183. jegyz.  
*theog.* 81. skk. 56., 60.,  
 60. 222. jegyz.  
*theog.* 94. skk. 56., 60.,  
 110. 7. jegyz.  
*theog.* 97. 61. 223. jegyz.



*theog.* 221. sk. 141., 143. 79. jegyz.  
*theog.* 907. skk. 23. 36. jegyz., 50.

## **Homéros**

### ***Ílias***

A 66. 137. 59. jegyz.  
 A 602. skk. 22. 29. jegyz.  
 Δ 49. 137. 59. jegyz.  
 E 338. 41. 123. jegyz.  
 E 654. 21. 18. jegyz.  
 Z 358. 21. 19. jegyz.  
 Z 481. 75.  
 Λ 445. 21. 18. jegyz.  
 Π 387. sk. 141., 143. 79. jegyz.  
 P 615. 110. 5. jegyz.  
 P 645. skk. 153. 127. jegyz.  
 Σ 102. 110. 5. jegyz.  
 Σ 382. 41. 123. jegyz.  
 X 210. skk. 156. 12. jegyz.  
 X 391. 66. 247. jegyz.  
 Ω 524., 602. 67. 255. jegyz.

### ***Odysseia***

δ 561. skk. 164. 48. jegyz.,  
 166. 60. jegyz.  
 ε 146. sk. 139. 66. jegyz.  
 ζ 233. 33. 85. jegyz.  
 ζ 235. 41. 126. jegyz.,  
 53. 182. jegyz.  
 θ 364. skk. 41. 123. jegyz.  
 λ 23. skk. 164. 48. jegyz.  
 λ 93. sk. 67. 254. jegyz.  
 λ 218. skk. 62. 227. jegyz.  
 λ 279. sk. 159. 26. jegyz.  
 λ 292. 156. 10. jegyz.  
 λ 540. 67. 253. jegyz.  
 μ 369. 137. 59. jegyz.

ξ 82. skk. 142.  
 ξ 347. skk. 41. 12. jegyz.  
 π 23. 110. 5. jegyz.  
 υ 214. sk. 142.  
 φ 28. sk. 141., 143. 79. jegyz.  
 ψ 160. 33. 85. jegyz.

## **Hymni Homerici**

*h. Ap.* 189. skk. 53. 183. jegyz.  
*h. Ap.* 194. 31. 71. jegyz.  
*h. Ap.* 194. skk. 41. 123. jegyz.  
*h. Ap.* 197. 31. 71. jegyz.  
*h. Cer.* 214. sk. 36. 99. jegyz.  
*h. Dian.* 15. 31. 71. jegyz.,  
 53. 183. jegyz.  
*h. Merc.* 131. sk. 137. 59. jegyz.  
*h. Ven.* 61. 41. 123. jegyz.

## **Horatius**

*c.* 1. 4. 6. sk. 20. 10. jegyz.  
*c.* 1. 12. 1. skk. 162. 41. jegyz.  
*c.* 3. 6. 43. sk. 158. 25. jegyz.  
*c.* 3. 29. 45. skk. 162. 42. jegyz.  
*c.* 4. 3. 1. sk. 61. 222. jegyz.  
*c.* 4. 3. 16. 81. 50. jegyz.  
*epist.* 1. 14. 38. 81. 50. jegyz.

## **Ibykos**

*fr.* 6. 1. skk. 51.  
*fr.* 7. 1. skk. 41. 123. jegyz.,  
 125. jegyz., 51.

## **Kallimachos**

*Ait.* 37. sk. 60.  
*h. Ap.* 50. skk. 50. 162. jegyz.  
*h. Ap.* 105. skk. 77. sk. 27. jegyz.  
*h. Dian.* 129. skk. 50. 162. jegyz.

**Kleanthés**

*h. Iupp.* 34. sk. 153. 127. jegyz.

**Moschos**

*Meg.* 117. 143. 79. jegyz.

**Papyri**

*POxy.* 222. 36. 103. jegyz.

**Pausanias**

8. 34. 3. 48. 158. jegyz.

9. 29. 2–3. 24. 42. jegyz.

9. 35. 1. 31. 71. jegyz.

9. 35. 3. 23. 31. jegyz.

9. 35. 5. 41. 124. jegyz.,

47. 155. jegyz.

9. 38. 1. 20. 13. jegyz.

**Pindaros*****Olympica***

*O.* 1. 18. sk. 38., 70. 2. jegyz.

*O.* 1. 22. 34.

*O.* 1. 30. 53. 182. jegyz.

*O.* 1. 30. skk. 55. 196. jegyz.

*O.* 1. 75. sk. 38.

*O.* 1. 81. skk. 73. sk.

*O.* 1. 93. skk. 71.

*O.* 1. 109. 46. 148. jegyz.

*O.* 1. 112. 54. 190. jegyz.

*O.* 2. 1. 106.

***O.* 2. 1. skk. 155. skk.**

***O.* 2. 5. skk. 111. sk.**

*O.* 2. 6. 127. 9. jegyz., 143.

*O.* 2. 9. sk. 22. 26. jegyz., 112.,

120. 53. jegyz., 123.,

131. 26. jegyz.

*O.* 2. 41.

*O.* 2. 50.

*O.* 2. 50. sk.

***O.* 2. 51. sk.**

*O.* 2. 53.

***O.* 2. 53. skk.**

*O.* 2. 68.

***O.* 2. 83. skk.**

*O.* 2. 86. sk.

*O.* 3. 19.

*O.* 3. 42. skk.

*O.* 4. 8. sk.

*O.* 4. 10.

*O.* 4. 16.

*O.* 5. 14. skk.

*O.* 5. 15.

*O.* 5. 16.

*O.* 5. 24.

*O.* 6. 16. sk.

*O.* 6. 23.

*O.* 6. 44.

*O.* 6. 59. skk.

*O.* 6. 72. sk.

*O.* 6. 74. skk.

*O.* 6. 76.

*O.* 6. 91.

*O.* 6. 103.

***O.* 7. 1. skk.**

*O.* 7. 5.

*O.* 7. 7. skk.

*O.* 7. 10.

*O.* 7. 11.

49. 160. jegyz.,

221. 19. jegyz.

22. 26. jegyz.

39. sk.

158. 25. jegyz.,

**159. skk.**

113.

**161. sk.**

46. 145. jegyz.

**173. skk.**

59. 214. jegyz.,

92.

114. 21. jegyz.

155.

25. 43. jegyz.

71.

95. 107. jegyz.

171. 85. jegyz.

126. 4. jegyz.

160.

151. 114. jegyz.

95. sk., 112.

72.

135. 49. jegyz.,

137. 60. jegyz.

95.

72.

22., 77. sk.

41. sk.

28. 55. jegyz.

136. 56. jegyz.

**27. skk.**

38.

52. 177. jegyz.

40.

24. 40. jegyz., 56.

*O.* 7. 11. sk. 45., 106. 153. jegyz.  
*O.* 7. 39. skk. 144. 85. jegyz.  
*O.* 7. 45. sk. 156. 9. jegyz.  
*O.* 7. 53. 33., 43.  
*O.* 7. 80. 137. 59. jegyz.  
*O.* 7. 87. skk. 33. 90. jegyz.  
*O.* 7. 89. 38., 42. sk.  
*O.* 7. 89. sk. 36.  
*O.* 7. 91. sk. 33.  
*O.* 7. 93. sk. 36., 42.  
*O.* 8. 8. 38.  
*O.* 8. 55. 45. 141. jegyz., 77.  
*O.* 8. 57. 22. 26. jegyz.  
*O.* 8. 68. sk. 75. 17. jegyz.  
*O.* 8. 71. skk. 62. sk.  
*O.* 8. 79. sk. 38., 63. 233. jegyz., 67.  
*O.* 8. 81. skk. 63., 66. 249. jegyz.  
*O.* 8. 86. 42., 101. 127. jegyz.  
*O.* 9. 21. sk. 71.  
*O.* 9. 25. skk. 39., 54.  
*O.* 9. 28. sk. 22. 23. jegyz.  
*O.* 9. 103. sk. 73. 9. jegyz.  
*O.* 9. 111. 74.  
*O.* 10. 9. sk. 91.  
*O.* 10. 11. sk. 38.  
*O.* 10. 16. skk. 38.  
*O.* 10. 21. 39. 115. jegyz.  
*O.* 10. 22. sk. 171. 85. jegyz.  
*O.* 10. 50. skk. 156. 8. jegyz.  
*O.* 10. 76. skk. 22. 22. jegyz.,  
38., 39. sk.  
*O.* 10. 80. 221. 15. jegyz.  
*O.* 10. 86. skk. 42.  
*O.* 10. 93. sk. 22. 22. jegyz., 38., 42.  
*O.* 10. 94. sk. 52. 177. jegyz.  
*O.* 10. 95. sk. 42., 54., 61.  
*O.* 10. 99. 42. 130. jegyz.  
*O.* 10. 100. skk. 70.

*O.* 11. 4. skk. 145. 88. jegyz.  
*O.* 11. 7. sk. 79. 36. jegyz.  
*O.* 11. 17. skk. 57. 204. jegyz.  
***O.* 12. 1. skk. 148. skk.**  
*O.* 12. 5. sk. 157.  
*O.* 12. 6. 146. 94. jegyz.  
*O.* 12. 6a 91.  
*O.* 12. 15. sk. 121. 58. jegyz.,  
171. 85. jegyz.  
*O.* 13. 17. 32. 83. jegyz.  
*O.* 13. 49. 79.  
*O.* 13. 83. 146. 94. jegyz.  
***O.* 14. 17 skk.**  
*O.* 14. 13. skk. 95.  
*O.* 14. 15. sk. 45.  
*O.* 14. 17. skk. 45. 144. jegyz.  
*O.* 14. 20. skk. 96. sk. 113. jegyz.

### *Pythica*

*P.* 1. 23. 30. jegyz.  
*P.* 1. 1. skk. 104.  
*P.* 1. 42. 22. 23. jegyz.  
*P.* 1. 46. 171. 85. jegyz.  
*P.* 1. 47. skk. 117. 34. jegyz.  
*P.* 1. 48. 39. 115. jegyz.  
*P.* 1. 70. 95. 107. jegyz.  
*P.* 1. 72. 24. 40. jegyz.  
*P.* 1. 76. 38.  
*P.* 1. 82. sk. 130. 20. jegyz., 146.  
*P.* 1. 85. sk. 57. 207. jegyz., 77.  
*P.* 1. 89. 138. 62. jegyz.  
*P.* 1. 99. sk. 22. 27. jegyz.  
*P.* 2. 17. skk. 38., 42., 143.  
*P.* 2. 19. sk. 171. 85. jegyz.  
*P.* 2. 40. 39. 115. jegyz.  
*P.* 2. 42. 35. 96. jegyz., 41.  
*P.* 2. 49. 146. 94. jegyz.  
***P.* 2. 52. skk. 80. skk.**

*P. 2. 54.* 70.  
*P. 2. 54. skk.* 47. 154. jegyz.  
*P. 2. 55. sk.* 85.  
*P. 2. 56.* 116. 32. jegyz.  
*P. 2. 57. skk.* 116. sk.  
*P. 2. 77.* 138. 62. jegyz.  
*P. 3.* 132. 30. jegyz.  
*P. 3. 21. sk.* 58. 207. jegyz.  
*P. 3. 22. sk.* 147.  
*P. 3. 23.* 146. 94. jegyz.  
*P. 3. 27. skk.* 94. sk.  
*P. 3. 54.* 147. 98. jegyz.  
*P. 3. 72. sk.* 38.  
*P. 3. 75.* 110. 6. jegyz.  
*P. 3. 85. sk.* 94., 119. 45. jegyz.  
*P. 3. 89. sk.* 82. 55. jegyz.  
*P. 3. 96. skk.* 157. 18. jegyz.  
*P. 3. 110. sk.* 148.  
*P. 3. 111.* 146. 94. jegyz.  
*P. 4. 28. sk.* 12. 11. jegyz.,  
 36. 99. jegyz.  
*P. 4. 57.* 145. 88. jegyz.  
*P. 4. 59. skk.* 64. 238. jegyz.  
*P. 4. 71.* 147. 98. jegyz.  
*P. 4. 86.* 43. 134. jegyz., 143.  
*P. 4. 95.* 143.  
*P. 4. 120.* 143.  
*P. 4. 141.* 138. 62. jegyz.  
*P. 4. 173.* 144. 85. jegyz.  
*P. 4. 201.* 146. 94. jegyz.  
*P. 4. 202.* 39. 115. jegyz.  
*P. 4. 246.* 145. 88. jegyz.  
*P. 4. 247. sk.* 89.  
*P. 4. 270.* 95., 110.,  
 123. 69. jegyz.  
*P. 4. 283.* 106. 153. jegyz.,  
 126. 7. jegyz.  
*P. 4. 295. sk.* 57. 204. jegyz.

***P. 5. 1. skk.*** **112. skk.**  
*P. 5. 5.* 123. 68. jegyz.  
***P. 5. 15. skk.*** **115. skk.**  
*P. 5. 3.7 sk.* 24. 40. jegyz.  
*P. 5. 45.* 47., 57.  
*P. 5. 45. skk.* 171. 85. jegyz.  
*P. 5. 55. skk.* 122. sk.  
***P. 5. 82. skk.*** **63 sk.**  
*P. 5. 91.* 123. 69. jegyz.  
*P. 5. 93.* 67., 123. 69. jegyz.  
***P. 5. 95. skk.*** **65 sk.**  
*P. 5. 97. skk.* 40., 119. 48. jegyz.  
*P. 5. 102. sk.* 40., 123. 68. jegyz.,  
 159. 31. jegyz.  
*P. 5. 103. skk.* 57. 204. jegyz., 124.  
*P. 5. 114.* 57. 204. jegyz., 114.  
*P. 5. 121.* 114.  
*P. 5. 122. sk.* 149. 110. jegyz.  
*P. 6. 1.* 41. 124. jegyz.,  
 51. 174. jegyz.  
*P. 6. 1. skk.* 39., 54.  
*P. 6. 48. sk.* 54., 57. 204. jegyz.  
*P. 7. 18. sk.* 77.  
***P. 8. 1. skk.*** **95. skk.**  
*P. 8. 21. skk.* 41. jegyz. 121.  
*P. 8. 29. sk.* 89.  
*P. 8. 32.* 137. 60. jegyz.  
*P. 8. 32. sk.* 89.  
***P. 8. 61. skk.*** **46., 97. skk.**  
*P. 8. 67. skk.* 33, 45. 141. jegyz.,  
 72. 5. jegyz., 101. skk.  
*P. 8. 71.* 98. sk., 111.,  
 135. 51. jegyz.,  
 138. 63. jegyz., 143.  
*P. 8. 74. sk.* 160.  
*P. 8. 85. skk.* 38., 74. sk.  
*P. 8. 86.* 75.  
*P. 8. 89.* 146. 94. jegyz.

*P.* 8. 90. skk. 107., 171. 85. jegyz.,  
 176.  
*P.* 9. 31. 72. jegyz., 34.  
*P.* 9. 3. skk. 42.  
*P.* 9. 13. skk. 120.  
*P.* 9. 32. 145. 88. jegyz.  
*P.* 9. 37. 42.  
*P.* 9. 43. 138. 62. jegyz.  
*P.* 9. 62. 61. 222. jegyz.  
***P.* 9. 76. skk. 44. skk.**  
*P.* 9. 89a sk. 24. 40. jegyz.,  
 47., 106. 153. jegyz.,  
 153. 129. jegyz.  
*P.* 9. 89a skk. 102.  
*P.* 9. 90. 72. 6. jegyz.  
*P.* 9. 90. sk. 101. 127. jegyz.  
*P.* 9. 97. skk. 42.  
*P.* 9. 125. 26. 49. jegyz.  
*P.* 10. 176.  
*P.* 10. 20. skk. 99. 121. jegyz.  
*P.* 10. 27. 146. 90. jegyz.  
*P.* 10. 48. skk. 55. 196. jegyz.  
*P.* 10. 56. 126. 7. jegyz.,  
 171. 85. jegyz.  
*P.* 10. 59. sk. 42. 127. jegyz., 137.  
*P.* 10. 64. 38.  
*P.* 10. 71. sk. 145. 88. jegyz.  
*P.* 11. 11. sk. 38.  
*P.* 11. 22. sk. 138.  
*P.* 11. 29. sk. 78., 85.  
*P.* 11. 30. 86., 91.  
***P.* 11. 52. skk. 78.**  
*P.* 11. 56. sk. 171. 85. jegyz.  
*P.* 11. 58. 38.  
*P.* 11. 41. sk. 57.  
*P.* 11. 58. 38.  
*P.* 12. 11. 171. 88. jegyz.  
*P.* 12. 20. skk. 40., 66. 247. jegyz.

## *Nemeaca*

*N.* 1. 4. skk. 38.  
***N.* 1. 24. sk. 79. sk., 84.**  
*N.* 1. 28. 119. 44. jegyz.  
*N.* 1. 32. 130. 20. jegyz.,  
 146. 94. jegyz.  
*N.* 1. 69. skk. 171. 85. jegyz.  
*N.* 3. 1. skk. 32. 81. jegyz.  
*N.* 3. 3. skk. 54.  
*N.* 3. 5. 126. 7. jegyz.  
*N.* 3. 9. 32. 83. jegyz.  
*N.* 3. 12. 32. 83. jegyz.  
*N.* 3. 25. 76.  
*N.* 3. 26. skk. 88. sk.  
*N.* 3. 29. 102.  
*N.* 3. 31. sk. 76., 87.  
*N.* 3. 36. sk. 87. sk.  
***N.* 3. 40. skk. 75. sk., 92.**  
*N.* 3. 42. 59. 214. jegyz., 91.  
*N.* 3. 56. sk. 31.  
*N.* 3. 64. 71.  
*N.* 3. 76. skk. 28. 55. jegyz.  
*N.* 3. 84. 71.  
*N.* 4. 1. skk. 40.  
*N.* 4. 2. skk. 53. 187. jegyz.  
*N.* 4. 3. 57. 205. jegyz.  
*N.* 4. 4. sk. 79. jegyz. 42.  
*N.* 4. 7. sk. 32. 82. jegyz.  
*N.* 4. 8. 60. 221. jegyz.  
*N.* 4. 12. skk. 87., 111. 12. jegyz.  
*N.* 4. 13. skk. 63.  
***N.* 4. 33. skk. 221. 13. jegyz.,**  
 88. skk.  
*N.* 4. 46. skk. 151. 116. jegyz.  
*N.* 4. 69. skk. 94.  
*N.* 4. 81. skk. 63.  
*N.* 4. 94. skk. 94.

N. 5. 23. 30. jegyz.,  
 104. 147. jegyz.  
 N. 5. 31. skk. 137. sk.  
 N. 5. 32. 135. 49. jegyz.  
 N. 5. 40. 93., 119. 44. jegyz.  
 N. 5. 41. sk. 34., 35. 93. jegyz.  
 N. 5. 43. 46. 148. jegyz.  
 N. 5. 53. sk. 40. sk.  
 N. 6. 2. skk. 146. 90. jegyz.  
 N. 6. 6. sk. 158. 25. jegyz.  
 N. 6. 32. skk. 53. 187. jegyz., 54.  
 N. 6. 37. sk. 47.  
 N. 6. 38. sk. 24. 40. jegyz.  
 N. 6. 60. 46. 148. jegyz.  
**N. 7. 11. skk.** **54., 82., 84.**  
 N. 7. 21. sk. 55. 194. jegyz.  
**N. 7. 23. skk.** 58. 206. jegyz.,  
**82. sk.**  
 N. 7. 49. 83.  
 N. 7. 51. sk. 84., 89.  
 N. 7. 61. sk. 54.  
**N. 7. 61. skk.** **84. sk.**  
 N. 7. 66. 12. 11. jegyz.,  
 49. 160. jegyz.,  
 221. 19. jegyz.  
 N. 7. 70. skk. 94. 101. jegyz.  
 N. 7. 74. sk. 22. 22. jegyz.,  
 171. 85. jegyz.  
 N. 7. 75. sk. 38.  
 N. 7. 77. skk. 40. 119. jegyz., 54.  
 N. 7. 84. 126. 7. jegyz.  
 N. 7. 105. 47. 154. jegyz.  
 N. 8. 1. 30. 71. jegyz.  
 N. 8. 1. skk. 51. 170. jegyz.  
 N. 8. 21. sk. 78. 31. jegyz.,  
 81. 50. jegyz.  
**N. 8. 21. skk.** **85. sk.**  
 N. 8. 34. 85.

**N. 8. 35. skk.** **86. sk., 93.**  
 N. 8. 39. 94.  
 N. 8. 40. sk. 66., 71. 3. jegyz.,  
 86. sk.,  
 102. 133. jegyz.  
 N. 8. 45. 146. 94. jegyz.  
 N. 8. 47. 63. 234. jegyz.  
 N. 9. 4. sk. 66. 246. jegyz., 95.  
 N. 9. 33. 55. 196. jegyz.  
 N. 9. 41. sk. 71. 3. jegyz.  
 N. 9. 48. sk. 66. 251. jegyz.  
 N. 9. 53. skk. 53. 187. jegyz.,  
 101. 127. jegyz.  
 N. 10. 4. skk. 151. 116. jegyz.  
 N. 10. 24. 171. 85. jegyz.  
 N. 10. 26. 54.  
 N. 10. 30. 22. 26. jegyz.  
 N. 10. 40. sk. 12. 11. jegyz.  
 N. 11. 22. 146. 91. jegyz.,  
 94. jegyz.  
 N. 11. 22. skk. 133. 35. jegyz.  
 N. 11. 24. skk. 75. 17. jegyz.,  
 133. 35. jegyz.,  
 171. 85. jegyz.  
 N. 11. 44. skk. 147.  
 N. 11. 45. sk. 146. 94. jegyz.

### *Isthmia*

I. 1. 15. 109. 2. jegyz.  
 I. 1. 39. sk. 119. 44. jegyz.  
 I. 1. 41. 138. 62. jegyz.  
 I. 1. 42. 126. 4. jegyz.  
 I. 1. 43. skk. 79. 36. jegyz.  
 I. 1. 47. skk. 99. 123. jegyz.  
 I. 1. 60. skk. 89.  
 I. 1. 68. 88. 77. jegyz.  
 I. 2. 1. sk. 82. 55. jegyz., 95.  
 I. 2. 7. sk. 57.

*I.* 2. 17. sk. 110. sk., 123.  
*I.* 2. 18. sk. 43., 95., 110.  
*I.* 2. 34. 60. 219. jegyz.  
*I.* 2. 35. 138. 62. jegyz.  
*I.* 2. 43. 78. 28. jegyz.,  
146. 94. jegyz.  
*I.* 3-4. 5. 143.  
*I.* 3-4. 20. 81. 52. jegyz.  
*I.* 3-4. 40. skk. 48. 157. jegyz.  
*I.* 3-4. 42. sk. 72.  
*I.* 3-4. 45. 39. 113. jegyz.  
*I.* 3-4. 61. 57.  
*I.* 3-4. 84. 137. 59. jegyz.  
*I.* 3-4. 90. sk. 22. 22. jegyz., 38.  
*I.* 3-4. 90b 42. 130. jegyz.  
***I.* 5. 1. skk.** 95. 108. jegyz.,  
**150. skk.**  
*I.* 5. 2. sk. 113. 16. jegyz.  
*I.* 5. 17. skk. 125. 2. jegyz.  
*I.* 5. 23. 72. 7. jegyz.  
*I.* 5. 24. sk. 79. 36. jegyz.  
*I.* 5. 34. 138. 62. jegyz.  
*I.* 5. 52. 161. 37. jegyz.  
***I.* 5. 56. skk.** 9., **125. skk.**  
*I.* 6. 1. skk. 28. 55. jegyz.  
*I.* 6. 7. skk. 125. 1. jegyz., 132.  
*I.* 6. 10. sk. 126. 4. jegyz.  
*I.* 6. 14. 138. 62. jegyz.  
*I.* 6. 20. sk. 89.  
*I.* 6. 31. sk. 87.  
*I.* 6. 50. 38., 137.  
*I.* 6. 63. sk. 66. 245. jegyz.  
*I.* 6. 63. skk. 41., 53. 187. jegyz.  
*I.* 6. 67. skk. 50. 165. jegyz.  
*I.* 6. 74. sk. 54.  
*I.* 7. 8. skk. 151. 116. jegyz.  
*I.* 7. 16. skk. 48., 52. 177. jegyz.  
*I.* 7. 17. skk. 53. 187. jegyz.

48., 57.  
*I.* 7. 36. 146. 94. jegyz.  
*I.* 7. 39. skk. 45. 141. jegyz.,  
99. 121. jegyz.  
*I.* 7. 43. skk. 146. 91. jegyz.  
*I.* 8. 15a 146. 94. jegyz.  
*I.* 8. 16. skk. 16., 87. 74. jegyz.  
*I.* 8. 58. 60. 219. jegyz.  
*I.* 8. 70. 74.

### ***Fragmenta***

*fr.* 10. 146. 94. jegyz.  
*fr.* 31. 104.  
*fr.* 33d 9. sk. 61. 222. jegyz.  
*fr.* 52b 30. skk. 95. 107. jegyz.  
*fr.* 52b 66. sk. 71.  
*fr.* 52b 68. sk. 171. 85. jegyz.  
*fr.* 52f 3. skk. 41. 124. jegyz.,  
53. 186. jegyz.  
*fr.* 52f 6. 21. 19. jegyz., 57.  
*fr.* 52f 7. sk. 54  
*fr.* 52f 10. 47. 154. jegyz.  
*fr.* 52f 12. sk. 61. 222. jegyz.  
*fr.* 52f 54. skk. 53. 186. jegyz., 57.  
*fr.* 52f 175. 126. 7. jegyz.  
*fr.* 52f 177. skk. 33. 90. jegyz.  
*fr.* 52h 13. sk. 58. 208. jegyz.  
***fr.* 52h 15. skk.** **57 skk.**  
*fr.* 52h 16. sk. 47. 154. jegyz.,  
81. 52. jegyz.  
*fr.* 52h 18. skk. 107. 155. jegyz.  
*fr.* 52i 75. 126. 7. jegyz.  
***fr.* 52k 1. skk.** **152. sk.**  
*fr.* 52k 2. 106.  
*fr.* 52k 3. 47. 154. jegyz.  
*fr.* 52k 4. 22. 23. jegyz., 60.  
*fr.* 52k 34. skk. 32. 83. jegyz.  
*fr.* 52u 13. 12. 11. jegyz.

*fr.* 61. 59 sk.  
*fr.* 70a 14. 39. 113. jegyz.,  
 54. 191. jegyz.  
*fr.* 70b 8. skk. 145. 88. jegyz.  
*fr.* 75. 1. skk. 39. 113. jegyz., 95.  
*fr.* 75. 16. skk. 145. 88. jegyz.  
*fr.* 94a 8. skk. 78. 34. jegyz.  
*fr.* 94b 3. sk. 23. 31. jegyz.  
*fr.* 95. 4. sk. 20. 10. jegyz.  
*fr.* 108b 1. skk. 152. 125. jegyz.  
*fr.* 109. 1. skk. 95. 107. jegyz.,  
 114. 23. jegyz.  
*fr.* 123. 2. skk. 12. 11. jegyz., 51.  
*fr.* 123. 14. 41. 124. jegyz.  
*fr.* 128b 1. 35. 96. jegyz.  
*fr.* 129. 1. sk. 166. 64. jegyz.,  
 167. 66. jegyz.  
*fr.* 130. 1. sk. 168. 71. jegyz.  
*fr.* 133. 3. skk. 22. 23. jegyz.,  
 172. 90. jegyz.  
*fr.* 141. 2. 39. 113. jegyz.  
*fr.* 153. 1. sk. 50. 162. jegyz.  
*fr.* 181. 79.  
*fr.* 209. 59. 214. jegyz.  
*fr.* 214. 1. 146. 94. jegyz.  
*fr.* 214. 1. skk. 146. 94. jegyz., 149.  
*fr.* 333a 14. 126. 7. jegyz.

### **Platón**

*Krat.* 405C-D 105.  
*Krat.* 406A 59. 213. jegyz.  
*Ion* 530C, 534E 175. 106.  
*Phaidr.* 243A-B 56.  
*Phaidr.* 245A 58. sk.

### **Plinius Maior**

*nat.* 13. 142. 21. 20. jegyz.

### **Plutarchos**

*De lat. viv.*  
 1130C-D 167. sk. 71. jegyz.

### **Pseudo-Longinos**

9. 10. 153. 128. jegyz.

### **Sapphó**

*fr.* 2. 9. skk. 41. 125. jegyz.  
*fr.* 111. 5. skk. 34. 92. jegyz.  
*fr.* 112. 3. sk. 51. 170. jegyz.  
*fr.* 112. 5. 51. 174. jegyz.  
*fr.* 138. 2. 51. 170. jegyz.  
*fr.* 141. 1. skk. 30. 68. jegyz.

### **Septuaginta**

*Ps.* 34. 16. 140. 67. jegyz.

### **Scholia in Hesiodum**

ad *Th.* 82. 60. 222. jegyz.

### **Scholia in Homerum**

ad X 391a 23. 32. jegyz.

### **Scholia in Pindarum**

I. 64. ad 16c 157. 19. jegyz.  
 I. 68. skk. ad 29. 154. 1. jegyz.  
 I. 71. ad 39a 157. 19. jegyz.  
 I. 71. sk. ad 39abc 157. 17. jegyz.  
 I. 75. ad 58ab 158. 22. jegyz.  
 I. 78. sk. ad 70bi 159. 26. jegyz.  
 I. 80. ad 75. 159. 26. jegyz.  
 I. 80. ad 76c 159. 29. jegyz.  
 I. 82. sk. ad 87egh 159. 31. jegyz.  
 I. 84. sk.  
     ad 93abcdefh 160. 32. jegyz.  
 I. 85. sk.  
     ad 96e, 100a 161. 38. jegyz.



I. 87. sk. ad 104ac 165. 52. jegyz.  
I. 88. sk.  
ad 104b, 106a 163. 43. jegyz.  
I. 89. sk.  
ad 109., 110bc 166. 63. jegyz.  
I. 90. ad 110a 165. 59. jegyz.  
I. 92. ad 123b 171. 88. jegyz.  
I. 93. ad 123e 163. 43. jegyz.  
I. 98. ad 152d 174. 101. jegyz.  
I. 98. ad 153. 173. 96. jegyz.  
I. 99. ad 157a 175. 107. jegyz.  
I. 195. ad 11. (app.) 36. 103. jegyz.  
I. 344. 145. 88. jegyz.  
I. 351. ad 8. 148. 104. jegyz.  
I. 352. ad 13. 149. 108. jegyz.  
I. 389. 18. 3. jegyz.  
I. 391. ad 16a 23. 31. jegyz.  
I. 392. ad 16d 23. 35. jegyz.  
I. 393. ad 21d 24. 37. jegyz.  
II. 120. ad 152b 143. 80. jegyz.  
II. 172. ad 5a 113. 17. jegyz.  
II. 173. ad 10a 114. 21. jegyz.  
II. 173. sk. ad 12ab 114. 23. jegyz.,  
24. jegyz.  
II. 174. ad 19. 118. 35. jegyz.,  
37. jegyz.  
II. 215. ad 95ab 101. 127. jegyz.,  
128. jegyz.  
II. 215. ad 99ab 102. 103. jegyz.  
II. 253. ad 110b 145. 88. jegyz.  
III. 53. ad 71a 76. 23. jegyz.  
III. 74. ad 58b,  
75. ad 60b 88. 78. jegyz.  
III. 74. sk.  
ad 58b, 60b 90. 83. jegyz.  
III. 75. ad 66b 93. 99. jegyz.  
III. 143. sk. ad 35. 85. 67. jegyz.

III. 242. ad 1b 153. 130. jegyz.,  
131. jegyz.  
III. 249. ad 73. 126. 7. jegyz.,  
127. 12. jegyz.,  
13. jegyz.

### **Solón**

*fr.* 1. 18. skk. 141. 73. jegyz.,  
153. 127. jegyz.  
*fr.* 1. 49. 33. 85. jegyz.  
*fr.* 1. 65. skk. 160. 34. jegyz.

### **Sophoklés**

*Ai.* 157. 78. 31. jegyz.  
*Ant.* 783. sk. 51. 170. jegyz.  
*Ant.* 834. sk. 158. 21. jegyz.  
*Oid. K.* 379. 32. 79. jegyz.  
*Oid. K.* 1752. 20. 14. jegyz.  
*fr.* 871. 3. 158. 25. jegyz.

### **Suda**

s. v. "Ὅμηρος III. 528. 139. 66. jegyz.

### **Theokritos**

16. 104. skk. 53. 183. jegyz.  
16. 108. sk. 22. 22. jegyz.  
25. 4. 143. 79. jegyz.

### **Theognis**

15. skk. 53. 183. jegyz.  
17. 22. 25. jegyz.  
1135. 144. 85. jegyz.

### **Thukydídés**

3. 45. 5. 153. 131. jegyz.

### **Timotheos**

*fr.* 791. 209. 77. 25. jegyz.

**Tryphiodóros**

268., 598.

143. 79. jegyz.

**Vergilius***Aen.* 4. 317. sk. 38.*Aen.* 6.. 641. 167. 65. jegyz.*Aen.* 6. 743 skk. 169. 76. jegyz.*georg.* 1. 12. skk. 21. 17. jegyz.

# RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

## Ókori szerzők és műveik

<i>Aischyl.</i>	= <i>Aischylos</i>	<i>Dionys.</i>	= <i>Dionysios Chalkus</i>
Ag.	= Agamemnón		
Choeph.	= Choéphoroi (Síri áldozók)	<i>Etym. M.</i>	= <i>Etymologicum Magnum</i>
Eum.	= Eumenides	<i>Euph.</i>	= <i>Euphoriôn</i>
Hik.	= Hiketides (Oltalomkeresők)	<i>Eur.</i>	= <i>Euripidész</i>
Hept.	= Hepta epi Thébais (Hetten Thébai ellen)	Alc.	= Alkésztis
Pers.	= Persai (Perzsák)	Hel.	= Helené
Prom.	= Prométheus Desmotés (Leláncolt Prométheus)	Herc.	= Héraklés mainomenos (Az őzjörgő Héraklés)
		Phoen.	= Phoinissai (Föníciai nők)
<i>Alkai.</i>	= <i>Alkaïos</i>		
<i>Alkiph.</i>	= <i>Alkiphrôn</i>	<i>Hdt.</i>	= <i>Hérodotos</i>
<i>Anakr.</i>	= <i>Anakreôn</i>	<i>Hes.</i>	= <i>Hésiodos</i>
<i>Anth. Pal.</i>	= <i>Anthologia Palatina</i>	erg.	= Erga kai hémerai (Munkák és napok)
<i>Ap. Rhod.</i>	= <i>Apollónios Rhodios</i>	theog.	= Theogonia
Arg.	= Argónautika	<i>Hom.</i>	= <i>Homéros</i>
<i>Archil.</i>	= <i>Archilochos</i>	görög nagybetű	= Ílias
<i>Aristoph.</i>	= <i>Aristophanész</i>	görög kisbetű	= Odysseia
Av.	= Aves (Madarak)	h. Ap.	= Apollón-himnusz
Pax	= Béke	h. Cer.	= Démétér-himnusz
Thesm.	= Thesmophoriazusai (A nők ünnepe)	h. Dian.	= Artemis-himnusz
		h. Merc.	= Hermész-himnusz
		h. Ven.	= Aphrodité-himnusz
<i>Bakchyl.</i>	= <i>Bakchylidész</i>		

<i>Hor.</i>	= <i>Horatius</i>	<i>Phaidr.</i>	= <i>Phaidros</i>
c.	= <i>Carmina</i> (Ódák)	<i>Plin.</i>	= <i>Plinius</i> (Idősebb)
epist.	= <i>Epistulae</i> (Levelek)	nat.	= <i>Naturalis historia</i>
<i>Ibyk.</i>	= <i>Ibykos</i>	<i>Plut.</i>	= <i>Plutarchos</i>
<i>Kall.</i>	= <i>Kallimachos</i>	De lat. viv.	= De latenter vivendo (A rejtőzködő élelmódról)
Ait.	= <i>Aitia</i>	<i>Ps.</i>	= <i>Psalmoi</i> (Zsoltárok)
h. Ap.	= Apollón-himnusz	<i>Ps.-Longin.</i>	= <i>Pseudo-Longinos</i>
h. Dian.	= Artemis-himnusz	<i>Sapph.</i>	= <i>Sapphó</i>
<i>Mosch.</i>	= <i>Moschos</i>	<i>Sol.</i>	= <i>Solón</i>
Meg.	= <i>Megara</i>	<i>Soph.</i>	= <i>Sophoklész</i>
<i>Paus.</i>	= <i>Pausanias</i>	Ai.	= <i>Aias</i>
<i>Pind.</i>	= <i>Pindaros</i>	Ant.	= <i>Antigoné</i>
O.	= Olimpiai ódák	Oid. K.	= <i>Oidipus Kolónosban</i>
P.	= Pythói ódák	<i>Theokr.</i>	= <i>Theokritos</i>
N.	= Nemeai ódák	<i>Thgn.</i>	= <i>Theognis</i>
I.	= Isthmosi ódák	<i>Thukyd.</i>	= <i>Thukydész</i>
Dith.	= Dithyrambosok	<i>Tryph.</i>	= <i>Tryphiodóros</i>
Pai.	= Paianok	<i>Verg.</i>	= <i>Vergilius</i>
Thren.	= Thrénoszok	Aen.	= <i>Aeneis</i>
<i>Plat.</i>	= <i>Platón</i>	georg.	= <i>Georgica</i>
Krat.	= <i>Kratylos</i>		

## Folyóiratok

A&A	= Antike und Abendland
A&R	= Atene e Roma
AC	= Acta Classica
AClass	= L'Antiquité Classique
AJAH	= American Journal of Ancient History
AJPh	= American Journal of Philology
AntTan	= Antik Tanulmányok
AR	= Archiv für Religionswissenschaft
BICS	= Bulletin of the Institute of Classical Studies

BPhW	= Berliner Philologische Wochenschrift
CJ	= Classical Journal
ClAnt	= Classical Antiquity
C&M	= Classica et Mediaevalia
CPh	= Classical Philology
CSCA	= California Studies in Classical Antiquity
CQ	= Classical Quarterly
CW	= Classical World
EMC	= Échos du Monde Classique
FilKözl	= Filológiai Közlöny
GRBS	= Greek, Roman, and Byzantine Studies
HSPh	= Harvard Studies in Classical Philology
ICS	= Illinois Classical Studies
JCS	= Journal of Classical Studies
JHS	= Journal of Hellenic Studies
MH	= Museum Helveticum
PCPhS	= Proceedings of the Cambridge Philological Society
QUCC	= Quaderni Urbinati di Cultura Classica
RA	= Revue archéologique
RBPh	= Revue Belge de Philologie et d'Histoire
RE	= Realenzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft
REA	= Revue d'Études Antiques
REG	= Revue des Études Grecques
RFIC	= Rivista di Filologia e di Istruzione Classica
RhM	= Rheinisches Museum für Philologie
RPh	= Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes
SIFC	= Studi Italiani di Filologia Classica
SPAW	= Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin
StudGen	= Studium Generale
TAPhA	= Transactions of the American Philological Association
WS	= Wiener Studien
ZA	= Ziva Antica

## Egyéb

BSGRT	= Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana
D–K	= Diels–Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker
fr.	= fragmentum
G–P	= Gentili–Prato (edd.): Poetae elegiaci
LCL	= Loeb Classical Library
LGRM	= Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie
LSJ	= Liddell–Scott–Jones: Greek Lexicon
Mnemosyne, Suppl.	= Mnemosyne Supplements
PMG	= Poetae Melici Graeci
POxy	= Papyrus Oxyrhyncheus
SCBO	= Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis
V	= Voigt (ed.): Sappho et Alcaeus
WdF	= Wege der Forschung
Σ	= Scholia (további pontosítás híján = scholia in Pindarum; ed. Drachmann)

## A SOROZAT EDDIG MEGJELENT KÖTETEI

1. MARÓTI Egon: *Kalózkodás a római polgárháborúk korában*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1972. 104 p.
2. RITÓÓK Zsigmond: *A görög énekmondók*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1973. 163 p.
3. MÓCSY András: *Pannonia a korai császárság idején*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1974. 202 p.
4. MÓCSY András: *Pannonia a késői császárkorban*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1974. 211 p.
5. ERDÉLYI Gizella: *A római kőfaragás és kőszobrászat Magyarországon*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1974. 208+57 p.
6. SZILÁGYI János György: *Etruszkó-korinthusi vázafestészet*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1975. 283+52 p.
7. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai I. *Egyiptom és az antik világ*. Szerkesztette Kákossy László. Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. 203+15 p.
8. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai II. *Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban*. Szerkesztette KÁKOSY László. Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. 317+28 p.
9. KÁKOSY László: *Egyiptomi és antik csillaghit*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1978. 347 p.
10. ADAMIK Tamás: *Martialis és költészete*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. 243 p.
11. MARÓTH Miklós: *A görög logika Keleten*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1980. 175 p.
12. HEGYI Dolores: *Az iónok Kisázsiában*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1981. 259 p.
13. MARÓTI Egon: *Az itáliai mezőgazdasági árutermelés kibontakozása. A pun háborúk kora*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1981. 298 p.
14. MARÓTH Miklós: *Aristoteléstől Avicennáig*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1983. 336 p.
15. SZABÓ Miklós: *Archaikus agyagszobrászat Boiótiában*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1986. 186+56 p.

16. SZEPESY Tibor: *Héliodóros és a görög szerelmi regény. Fejezet az antik regény történetéből.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1987. 267 p.
17. MARÓTI Egon: *Delphoi és a Pythia sportversenyei.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1995. 128+15 p.
18. VARGA Edith: *Napkorong a fej alatt. Egy egyiptomi sirmelléklet – a hypokephal – kialakulása.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1998. 263 p.
19. HEGYI Dolores: *A görög Apollón-kultusz.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1998. 128 p.
20. RIMÓCZI-HAMAR Márta: *Horatius, Vergilius és Maecenas. Barátság és hűség Augustus Rómájában.* Akadémiai Kiadó, Budapest 2000 (2. kiad. 2003). 177 p.
21. MARÓTI Egon: *A delphoi Pythia sportversenyeinek győztesei.* Argumentum Kiadó, Budapest 2000. 189 p.
22. DÉRI Balázs: *A részek és az egész. Prudentius Cathemerinon című himnusz-ciklusának szerkezete.* Argumentum Kiadó, Budapest 2001. 228 p.
23. HAJDU Péter: *Claudius Claudianus eposzai.* Argumentum Kiadó, Budapest 2002. 217 p.
24. FERENCZI Attila: *Valerius Flaccus és az epikus hagyomány.* Argumentum Kiadó, Budapest 2003. 223 p.
25. FARKAS Zoltán: *Teleios logos. Eusebius-tanulmányok.* Akadémiai Kiadó, Budapest 2005. 185 p.
26. NEMES Júlia: *Xenophón: Peri hippikés. A lovaglás művészete az ókori Athénban.* Akadémiai Kiadó, Budapest 2006. 133 p.
27. GLOVICZKI Zoltán: *Ovidius ars poeticája.* Akadémiai Kiadó, Budapest 2008. 236 p.
28. SIMON L. Zoltán: *Árkádia kettős tükörben. T. Calpurnius Siculus eklogái.* Akadémiai Kiadó, Budapest 2009. 187 p.
29. MAYER Péter: *A líra születése.* Akadémiai Kiadó, Budapest 2009. 273 p.
30. ADAMIK Béla: *A latin nyelv története. Az indoeurópai alanyelvtől a klaszszikus latinig.* Argumentum Kiadó, Budapest 2009. 281 p.
31. KISDI Klára: *Egy rejtélyes középkori enciklopédia. Virgilius Grammaticus: Kivonatok és Levelek.* Argumentum Kiadó, Budapest 2010. 284 p.
32. MÉSZÁROS Tamás: *A rhamnusi Antiphón. Antiphón-tanulmányok.* Argumentum Kiadó, Budapest 2011. 170 p.
33. PATAKI Elvira: *Tettix. A tücsök mint szakrális-poétikai szimbólum az ókori görög irodalomban.* Szent István Társulat, Budapest 2013. 433 p.
34. KOPECZKY RITA: *Homéros-fordítás az archaikus római irodalomban.* Argumentum Kiadó, Budapest 2014. 156 p.
35. JUHÁSZ Erika: *A Húsvéti krónika. Prolegomena.* Argumentum Kiadó, Budapest 2014.